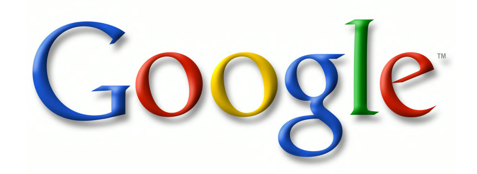
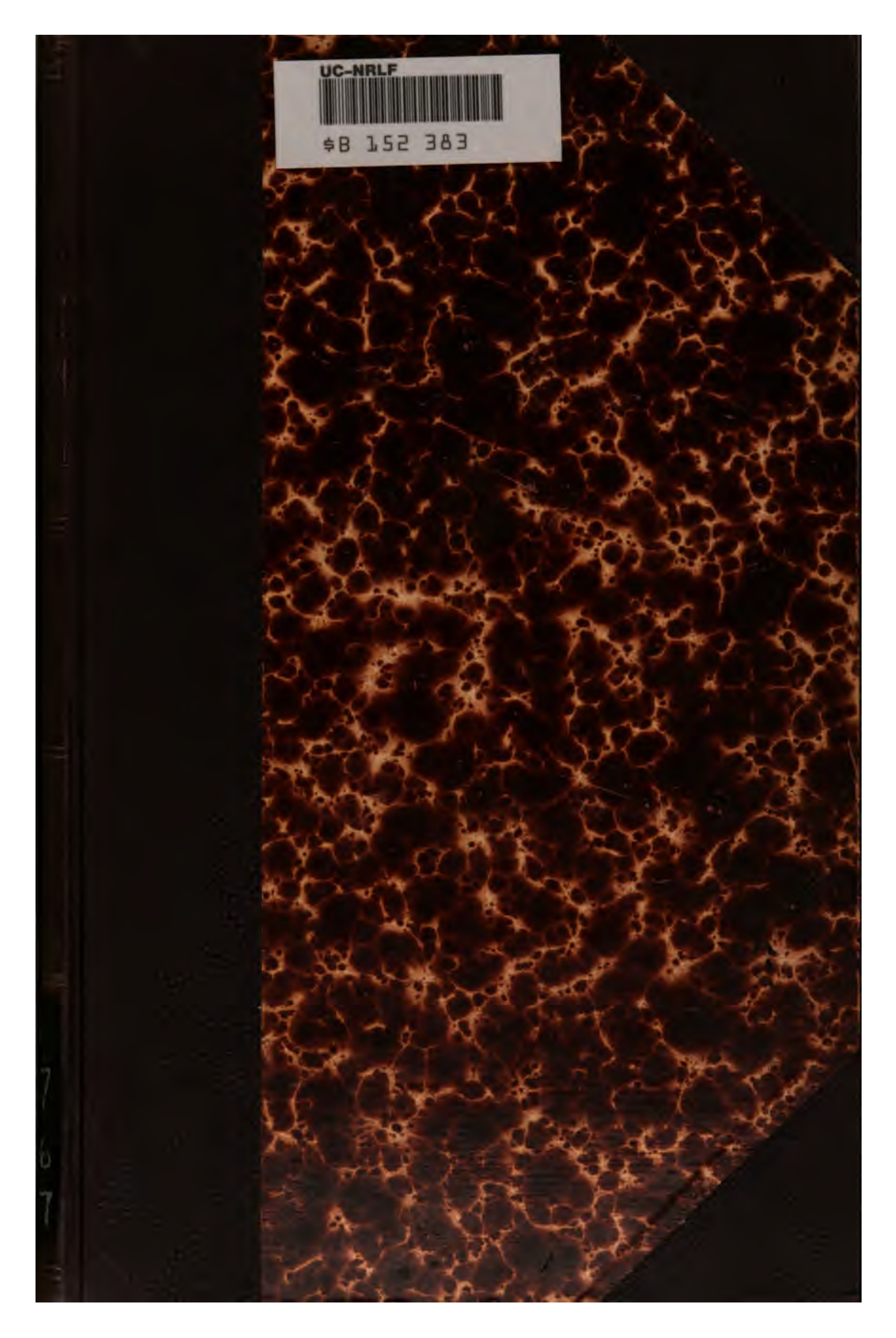
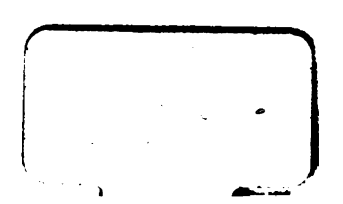

Google


UC-NRLF
$B 152 383



DIE ENTWICKLUNG

DER

GRIECHISCHEN ERKENNTNISTHEORIE

BIS ARISTOTELES

IN IHREN GRUNDZÜGEN DARGESTELLT

VON

W. FREYTAG

HALLE A. D. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1905

MM

Inhaltsangabe.



I. Hauptstück.

Bis zu den Atomisten.

I. Abschnitt.

Versuche die Wahrnehmung zu erklären.

§ 1. Gegenstand der menschlichen Erkenntnis ist vorzüglich die Aufsenwelt, und dementsprechend ist das Erkenntnisproblem vorzüglich das Problem der Aufsenwelterkenntnis. Auch bei den Griechen scheiden sich von anderen erkenntnistheoretischen Untersuchungen, wie sie etwa unter dem Namen „Logik“ zusammengefafst wurden, deutlich diejenigen ab, die sich auf das Erkennen der Aufsenwelt beziehen, wenn es auch an einer einheitlichen und unterscheidenden Bezeichnung dafür gefehlt hat.

Zwei Fragen sind es vor allem, deren Erörterung hier wie auch sonst, den wesentlichen Inhalt dieser Erkenntnistheorie im engeren Sinne, wie man sie vielleicht am besten nennt, ausmacht: die Frage der Wahrnehmung und die Frage der Wahrheit. Zur Aufsenwelt führt uns die Sinneswahrnehmung, oft als Wahrnehmung schlechthin bezeichnet; aber die Erkenntnis der Aufsenwelt untersuchen heifst mehr als blofs die sinnliche Wahrnehmung untersuchen! Denn einerseits wird deutlich, dafs die Wahrnehmung täuschen kann, also einen Mafsstab der Wahrheit verlangt, andererseits aber wird ein Verdacht rege, der die Wahrheit der Wahrnehmung und die (äufsere) Wirklichkeit der in ihr gegebenen Inhalte überhaupt in Frage stellt. So wird nicht nur die Wahrnehmung, sondern auch die Wahrheit, und

zwar zunächst diejenige, welche sich auf die Aufsenwelt bezieht, damit aber, weil diese die wichtigste ist, die Wahrheit ganz im allgemeinen zum Problem.

Wir verfolgen die Geschichte dieser Probleme zunächst bis zu den Atomisten!

Die mannigfaltigen Versuche dieser Zeit, die Wahrnehmung zu erklären, lassen sich im wesentlichen auf zwei Formen bringen, die freilich, so verschieden sie an sich sind, meist mit einander vermischt auftreten. Die ältere der beiden erscheint in dem bekannten Satze, dafs die Wahrnehmung durch das gleichartige (*τοῖς ὁμοίοις*) geschieht, d. h. auf der Gleichartigkeit des wahrnehmenden mit dem wahrgenommenen beruhe. So oft uns nun diese Anschauung bei den griechischen Philosophen entgegentritt, so schwer ist es doch, sich eine klare Vorstellung von dem zu bilden, was damit eigentlich gemeint ist.

Schon Aristoteles, der dem Satze eine ausführliche Kritik gewidmet hat, wird nicht recht mit ihm fertig. „Ungereimt ist es aber auch“, sagt er im ersten Buch Von der Seele Kap. 5 (410 a 23 ff.), „zu behaupten, das Gleiche werde nicht beeinflufst von dem Gleichen; wohl aber das Gleiche empfinde das Gleiche, und das Gleiche erkenne durch das Gleiche: da sie doch setzen, das Empfinden sei ein Beeinflufst- und Bewegtwerden; eben so auch das Denken und Erkennen.“ Aristoteles meint also, die Begründung der Wahrnehmung auf die Gleichartigkeit wäre wohl annehmbar, wenn man auch das Beeinflufstwerden, von dem das Wahrnehmen ein Fall sei, auf Gleichartigkeit begründen würde, sie sei aber unsinnig bei den in Frage stehenden Philosophen, da diese zur Voraussetzung des Beeinflufstwerdens den Gegensatz machen.

Wir glauben nun, dafs die Erklärung, die Aristoteles hier nahelegt, dann aber als widersprechend abweist, doch die richtige ist, soweit bei einem derart primitiven Gedanken, wie dem vorliegenden, von einem Erklären überhaupt die Rede sein kann. Denn von den kritisierten Philosophen würde wohl jeder mit Aristoteles gesagt haben,

dafs das Warme nicht durch das (gleich) Warme, sondern durch das Kalte, also durch seinen Gegensatz beeinflufst werde, aber von einem allgemeinen Prinzip, dafs nur gegensätzliches auf einander einwirken könne, ist doch bei ihnen nichts zu finden. Im Gegenteil, gerade was die Frage der Wahrnehmung anlangt, scheint die Auffassung eben die gewesen zu sein, dafs das wahrnehmende mit dem wahrgenommenen möglichst gleichartig sein mufs, um mit ihm in Verbindung treten zu können, in Wechselwirkung, wie man vielleicht am besten sagen würde.

Das wahrnehmende aber ist die Seele! Es ist nun eine der entscheidenden Taten, durch welche die Jonischen Naturphilosophen die Wissenschaft begründeten, dafs sie die Brücke zwischen Materie und Seele, die in Gefahr war, vollständig abgebrochen zu werden, wiederherstellten. Wie Erwin Rohde so einleuchtend nachgewiesen hat, war die uralte Vorstellung von der Seele, als dem Doppelgänger des leiblichen Ich, nachdem ihr Inhalt von Homer in rationalistischer, fast wissenschaftlich zu nennender Weise beinahe bis zum Nichts verflüchtigt worden war, in späterer Zeit, besonders im griechischen Mutterlande wieder aufgelebt; die Seele war zu etwas göttlichem geworden, das nur auf wunderbare Weise in Verbindung getreten ist mit dem irdischen, ihm innerlich vollständig fremdartigen, und erst durch die Trennung vom irdischen wieder zum wahren Leben gelangt. Unheilbar schien der Zwiespalt zwischen Leib und Seele, die Mystik das letzte Wort menschlichen Nachdenkens!

Da brachten die Jonier die Rettung und den Fortschritt, indem sie gleichsam das Werk ihrer homerischen Vorfahren fortsetzten: sie vollendeten, was diese nur halb getan, und verbannten den Doppelgänger vollständig aus dem Reiche des Seienden. Unter dem seelischen verstehen sie einfach das Denken und Empfinden, den Willen und den Mut und weiter dann auch das, was den Anstofs gibt zu allen Lebensäufserungen, die Lebenskraft, oder das Lebensprinzip. Lebensprinzip war auch bei Homer die Seele gewesen, aber Wollen und Denken, Empfinden und

Mut waren ihm nicht Eigenschaften der Seele, die ja nach der Trennung vom Leibe bewufstlos im Hades dahinlebte, sondern vielmehr Einrichtungen des Leibes, die nur durch die Lebenskraft, die Seele, in Tätigkeit gesetzt werden mufsten. Etwas leibliches aber behielt das seelische von nun an bei! War die Seele das Lebensprinzip materieller Funktionen, so mufste auch der Stein, ja alles eine Seele haben, wie dies schon von Thales ausdrücklich erklärt wurde; und war so eine enge funktionelle Verbindung von Seele und Materie hergestellt, so ging man rasch einen Schritt weiter, und hob jeden prinzipiellen Unterschied zwischen beiden überhaupt auf.

Schon Anaximenes läfst aus Luft, dem von ihm angenommenen Grundstoffe alles Seienden, auch die Seele bestehen, und Heraklit setzt sie natürlich gleich Feuer.

Auf dieser Grundlage, der Erkenntnis der Gleichartigkeit von Seele und Materie, entsteht nun eine besondere Wahrnehmungstheorie, nachdem Heraklit, wenn auch noch nicht mit voller Entschiedenheit, an Stelle des einen bisher gesuchten Grundprinzips die vier Elemente Feuer und Luft, Wasser, Erde in das Weltbild eingeführt, und Parmenides gezeigt hatte, wie die Sinnenwelt auf sinnliche Weise durch die Annahme einer Mischung aus den Gegensätzen von warm und kalt, hell und dunkel zu erklären sei. Sofort ergab sich, dafs das Wahrnehmende selbst gemischt sein müsse aus dem hellen warmen und dem kalten dunkeln, dafs daher der kalte Leichnam nur noch die Kälte, nicht aber das Licht und die Wärme zu empfinden vermöge. Bekannt sind die Verse des Empedokles, in denen er lehrt, dafs wir mit (unserer) Erde die Erde erblicken, mit Wasser das Wasser, mit Aether (Luft) den göttlichen Aether, mit Feuer das vernichtende Feuer, mit Liebe die Liebe, und den Hafs mit (unserem) traurigem Hafs.

Von Interesse ist es nun zu bemerken, dafs genau wie in Indien, wo wir einer ähnlichen Wahrnehmungstheorie begegnen, auch bei den Griechen der Versuch gemacht wird, eine genauere Zuordnung der einzelnen

Arten des Wahrnehmenden zu den Arten des Seienden, den einzelnen Elementen durchzuführen, wobei sich dem Auge das Feuer, und dem Ohr die Luft leicht zuordnen liefsen, in bezug auf die beiden anderen Elemente aber, und noch mehr in bezug auf den fünften Sinn, dem ja zunächst ein fünftes Element fehlte, sich unlösbare Schwierigkeiten ergaben. (Vgl. Aristoteles *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* Kap. II.)

Überhaupt scheinen bei aller Sinnfälligkeit der Theorie ihre Mängel bald deutlicher geworden zu sein: sie wird von Anaxagoras entschieden bekämpft und verliert dann rasch ihre Bedeutung.

Dafs gerade Anaxagoras sie bekämpft, darf vielleicht als ein weiterer Beweis für die Richtigkeit der Annahme angesehen werden, die Wahrnehmung werde auf Gleichartigkeit begründet, weil nur gleichartiges sich beeinflussen könne. Denn Anaxagoras ist es, der in scharfem Gegensatz zu den bisherigen, wenn man so will materialistischen Philosophen und vielleicht im Anschlufs an die volkstümliche Auffassung, die Seele wieder zu etwas vom Körper vollständig getrennten ihm gänzlich unvergleichbaren Wesen machte. Dann konnte auch das Wahrnehmen, sofern es etwas seelisches ist, nicht auf Gleichartigkeit mit dem Wahrgenommenen, sondern nur auf Ungleichartigkeit beruhen: Das Gleiche ist nicht durch das Gleiche zu beeinflussen; bei Tage sieht schärfer, wessen Augen der Nacht, und bei Nacht schärfer, wessen Augen dem Tage gleichfarbig sind; durch das warme wird das kalte, durch das saure das süsse wahrgenommen. (Vgl. Theoprast *Περὶ αἰσθ.* 27 ff.).

Jedoch diese Theorie des Anaxagoras, die so deutliche Anklänge an allerneueste Auffassungen der Wahrnehmung als eines von Unterschieden der Energieintensitäten abhängigen Vorganges darbietet, hat keine tieferen Einwirkungen auf die antike Philosophie oder Wissenschaft gezeitigt.

Aber auch die alte Gleichartigkeitstheorie hat nunmehr ihre wissenschaftliche Rolle ausgespielt: bei Platon finden sich nur noch einige Nachklänge, und schon in bezug auf

Demokrit gesteht Theophrast (*Περὶ αἰσθ.* 49), daſs sich nicht ausmachen lasse, ob er die Wahrnehmung auf Gleichartigkeit oder auf Ungleichartigkeit begründet habe.

§ 2. Die Atomisten versuchten die qualitativen Unterschiede des sinnlich Wahrgenommenen auf quantitative zurückzuführen, für sie konnte daher eine Frage der Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit von Wahrgenommenem und Wahrnehmendem gar nicht mehr im alten Sinne bestehen. Eine andere Erklärung der Wahrnehmung, der ersten ursprünglich wohl verwandt und oft verbunden, hat sich bei ihnen zu voller Selbständigkeit entwickelt, die Theorie der Ausflüsse.

An dieser Theorie ist nun zweierlei zu scheiden, nämlich der eigentliche Grundgedanke, welcher einfach besagt, daſs vom Wahrgenommenen etwas ausgeht hin zum Wahrnehmenden und durch Einwirkung auf dieses die Wahrnehmung erzeugt, und zweitens die Umkleidung. Diese letztere hat vielfach gewechselt, der Grundgedanke aber ist in Geltung geblieben bis auf den heutigen Tag. Er ist auch, so einfach er sich gibt, durchaus nicht etwas sich von selbst aufdrängendes; er muſste mühsam errungen, aus den mannigfachen Umhüllungen, die ihn anfangs fast vollständig verdeckten, herausgearbeitet werden, — erst bei Platon ist dies Herausarbeiten zu einem vorläufigen Abschluſs gekommen.

Viel einleuchtender nämlich musste zuerst bei beginnendem Nachdenken gerade die entgegengesetzte Auffassung erscheinen, der der naive Mensch auch heute noch huldigt, daſs beim Wahrnehmen von uns, von unsereren Sinnesorganen etwas ausgeht, und das Wahrgenommene irgendwie ergreift. Dem entspricht es, wenn Empedokles in dem schönen Vergleich des Auges mit einer vor den Winden geschützten Leuchte lehrt, daſs wir mit Hilfe des Feuers sehen, das in der Pupille von dünnen mit Poren versehenen Häuten umschlossen lauert. Die Poren seien so fein, daſs sie wohl das umgebende Wasser vom Eindringen abhielten, das Feuer aber, weil es dünner ist, nach auſsen hindurchlieſsen.

Das ist aber nur die eine Seite der Theorie des Empedokles; er ist ja auch der Erfinder der Ausflüsse, die vom wahrgenommenen Körper zum wahrnehmenden hingehen. Und dazu kommt drittens seine schon besprochene Annahme, die Wahrnehmung beruhe auf der Gleichartigkeit. So ergibt sich denn ein Gesamtbild, das recht abweicht von der einfachen Form, auf die Platon die Theorie in dem kurzen Hinweise im Menon (76 C) zurückgebracht hat: den Ausflüssen aus den Dingen entsprächen Poren in den Sinnesorganen in der Weise, dafs die engeren die feineren, die weiteren die gröberen Ausflüsse aufnähmen, die Farbe sei dann der zu den Poren des Gesichtes passende Ausflufs. Das ist eine Vereinfachung der Theorie, die schon in der Richtung der eigenen Wahrnehmungstheorie Platons liegt. Aus der Darstellung Theophrasts aber sehen wir, dafs die wirklichen Gedanken des Empedokles noch bei weitem unklarer und verwickelter waren: Innerhalb des Auges befindet sich das Feuer, umgeben von Wasser und Erde und Luft. Beim Sehen aber tritt nicht nur das Feuer in Tätigkeit, sondern auch das Wasser (und wohl auch die übrigen Elemente?). Mit den Poren des ersten nämlich sehen wir das Weifse, mit denen des anderen das Schwarze. Welches Auge nun mehr Feuer als Wasser enthält, ist schwachsichtig bei Tage; denn das bei Tage vermehrte Feuer erfafst auch die Poren des Wassers. Welches Auge aber mehr Wasser enthält, ist schwachsichtig bei Nacht, denn dann wird das Feuer vom vermehrten Wasser ergriffen. Am besten aber ist das Auge, das gleichmäfsig aus Feuer und Wasser zusammengesetzt ist (Theophrast *Περὶ αἰσθ.* 7—8). Hier also wird Gewicht auf die Mischung der Elemente im Sinnesorgan gelegt, an anderer Stelle (*Π. αἰσθ.* 9) aber als wesentlichste Bedingung der Wahrnehmung das Passen zu den Poren genannt (*τῷ ἐναρμόττειν τοῖς πόροις αἴσθησίς ἐστιν*).

Zu verschiedenartig sind die Auffassungen, als dafs sie zu einer einheitlichen Theorie hätten verarbeitet werden können. So besteht der Fortschritt der Demokritischen

Lehre darin, dafs von der Gleichartigkeitstheorie im wesentlichen abgesehen wird. Immer noch aber stehen die beiden gegensätzlichen Auffassungen der Wahrnehmung, als einer Einwirkung des Wahrgenommenen auf das Wahrnehmende und als einer Ausstrahlung aus dem Wahrnehmenden, nebeneinander, nur dafs die erstere dem ganzen doch schon das Gepräge gibt.

Nach der Darstellung des Theophrast lehrte Demokrit, dafs die Gesichtswahrnehmung auf der Emphasis, dem Hineinscheinen beruhe. Aber nicht unmittelbar scheine die Farbe in die Pupille hinein, sondern zwischen Auge und Gegenstand werde die Luft getroffen von Ausflüssen, die von beiden ausgingen; dies Mittelgebilde dann bewirke erst die Erscheinung für das Auge, dessen Einlafsfähigkeit von seiner Feuchtigkeit abhänge (*Περὶ αἰσϑ.* 50).

Es ist offenbar, dafs auch Demokrit noch nicht zu voller Klarheit mit seinen Gedanken gelangt war. Man sieht aber auch, wie viel tiefer er in die Schwierigkeiten des Problems eingedrungen war, und welchen Punkt insbesondre er erklären wollte.

Beruhte die Wahrnehmung einfach auf einem Ausflufs des Wahrgenommenen, der ins Auge gelangte, so mufste es merkwürdig erscheinen, dafs das Wahrnehmungsbild nicht im Auge, sondern aufserhalb desselben erschien. Daher wohl der Versuch, die Wirkung des Ausflusses des Wahrgenommenen auf das Wahrnehmende schon vor dem Auge als Wirkung auf die begegnenden Ausflüsse des Auges eintreten zu lassen. Eine anscheinende Schwierigkeit der reinen Ausflufstheorie war so beseitigt, aber doch auch nur scheinbar beseitigt: der Erklärungsversuch verschiebt oder verdoppelt nur das Problem, indem er ein Mittelgebilde schafft, dessen Wahrnehmung nun selbst wieder der Erklärung bedarf.

So gelang es auch Demokrit noch nicht, die Einwirkungstheorie auf dem Gebiete der Gesichtswahrnehmung rein durchzuführen; günstiger stand es hinsichtlich der anderen Sinnesgebiete, von deren Betrachtung diese Theorie

wohl ihren Ausgang genommen hat. Beim fühlen (tasten), schmecken und riechen ist nicht nur die Ursache der Wahrnehmung leicht als eine äufsere zu bestimmen, sondern auch die Innerlichkeit der Einwirkung wie der bewirkten Wahrnehmung deutlich erkennbar. Nach der Art dieser Erscheinungen war dann der Vorgang beim Hören verhältnismäfsig leicht zu erklären; nach Theophrast (*Π. αἰσθ.* 55—56) nahm Demokrit an, dafs der Schall auf einer Verdichtung der Luft beruhe, die mit Gewalt in die Poren des Körpers besonders der Ohren eindringe und dann (durch Einwirkung auf das Gehirn?) die Wahrnehmung erzeuge. Hier ist also von einem Hinauswerfen der Schallwahrnehmung nicht die Rede, im Gegenteil wird ausdrücklich davon gesprochen, dafs der Schall nicht wieder hinaus dürfe aus dem Körper (*οὐ διεκπίπτειν ἔξω*), obgleich der Schall doch vom Menschen sicher als in der äufseren Welt befindlich wahrgenommen wird.

Nur einen Schritt weiter, und auch die Gesichtswahrnehmung wurde vollständig in das Innere des Menschen verlegt! Aber diesen Schritt hat Demokrit nicht getan, so sehr er im Sinne seiner sonstigen Anschauungen gewesen wäre, ja geradezu von ihnen gefordert wurde.

II. Abschnitt.

Wirklichkeit und Wahrheit.

§ 1. Schon Anaxagoras hatte es klar ausgesprochen, dafs die Sinneswahrnehmung nicht fein genug sei, um das wahre Gefüge der Körperwelt zu erfassen; Demokrit wurde der Begründer der Unterscheidung von später sogenannten primären und sekundären Qualitäten, d. h. solchen, die dem Körper selbst, und solchen, die nur unserem Wahnehmungsbilde von ihm zukommen. Zu den ersteren gehören Gestalt (*ῥυσμός*), Ordnung (*διαθιγή*) und Richtung (*τροπή*); dann Dichte (*πυκνόν* und *μανόν*), hervorgebracht durch das Verhältnis von vollem (*πλῆρες*) und leerem (*κενόν*), und wohl auch die Gröfse. Dagegen sind Schwere (*βαρύ* und

κοῦφον) und Härte (σκληρόν und μαλακόν) wohl schon als Eigenschaften zweiter Art zu fassen, wenn sie Theophrast auch als solche, die eine besondere Natur (φύσις) haben, den anderen gegenüberstellt, die nichts als Beeinflussungen des Sinnes (πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης) seien (Περὶ αἰσθ. 63).

Ausdrücklich nun zu diesen letzteren werden gezählt nicht nur Gefühlseigenschaften wie warm und kalt, und Geschmackseigenschaften wie scharf (ὀξύ), süss (γλυκύ), sauer (στρυφνόν), bitter (πικρόν), salzig (ἁλμυρόν) und durchdringend (δριμύ), sondern auch die Farben, von denen vier einfache: weiſs (λευκόν), schwarz (μέλαν), rot (ἐρυθρόν) und grün (χλωρόν) — wohl dieselben, die schon Empedokles den vier Elementen entsprechend als Grundfarben auszeichnete — und mehrere Mischfarben wie goldfarben (χρυσοειδές), purpurn (πορφυροῦν) u. a. m. unterschieden werden.

Die Meinung des Demokrit ist also, daſs all diese Eigenschaften der zweiten Art als eigenartige Inhalte nur in der Sinneswahrnehmung, nur im Wahrnehmenden vorkommen, daſs ihnen in der Auſsenwelt aber Eigenschaften der ersten Art, die man etwa als mathematische oder mechanische bezeichnen könnte, entsprächen. Diese Eigenschaften der ersten Art, die mathematischen, dagegen, sollen in der Auſsenwelt wie in den auf diese bezüglichen Wahrnehmungsbildern der Innenwelt in gleicher Weise auftreten. So beruht die subjektive Eigenschaft des süſsen objektiv auf der runden Gestalt der nicht zu groſsen Atome, das saure aber wird bewirkt durch groſse und eckige Atome. Das Weiſse ist objektiv das glatte und das Schwarze ist objektiv das rauhe, u. s. f. (Theophrast, Περὶ αἰσθ. 65 ff.).

Wie ist nun diese eigentümliche Theorie entstanden? Ein Zusammenhang mit der Wahrnehmungstheorie ist gewiſs unverkennbar: es ist ja nicht das Auſsending selbst, das im Wahrnehmen erfaſst wird, sondern nur sein Bild, sein Ausfluſs, und der wird leicht gegenüber seinem Ursprunge ein verändertes Aussehen zeigen. Aber wenn die Farbe so nur ein Erlebnis des beeinfluſsten Subjekts ist,

warum nicht auch die Gestalt, die doch so untrennbar mit der Farbe verbunden auftritt?

Andere Gedanken mufsten hier ergänzend, entscheidend eingreifen, um das System des Atomismus zu schaffen, Gedanken allgemeinerer Art, welche sich auf den Unterschied von subjektivem Meinen und objektivem Erkennen, von objektiver Wirklichkeit und subjektivem Schein richteten. Und das Prinzip dieser Gedanken ist der Satz, dafs nur dem Verstand, nicht aber den Sinnen das wahrhaft Seiende und die wahre Erkenntnis zugänglich sind, ein Satz also, der die Objektivität aller Wahrnehmung, nicht blofs einzelner ihrer Arten verneint.

Es ist ein Satz, aber mit zwei Seiten, insofern er sowohl über die Erkenntnis wie über das Seiende (genauer die Aufsenwelt) aussagt. Beachten wir, welche Seite die wichtigere war!

Längst ehe man über den Wahrnehmungsvorgang nachzudenken begann, hatte man bemerken müssen, dafs die Wahrnehmung keine ganz sichere Vermittlerin der Wahrheit ist. Wer immer Wahrheit suchte, fand, dafs die Wahrnehmungen sich nur zu oft widersprechen; ja schon dafs mehrere Arten der Wahrnehmung, verschiedene Sinne vorhanden waren, die so gänzlich verschiedenes von der Aufsenwelt überlieferten, musste den einmal aufmerksam gewordenen stutzig machen. So sieht sich Empedokles veranlafst, einzuschärfen, dafs nicht etwa das Gesicht für vertrauenswürdiger gehalten werde als das Gehör, oder dieses für besser als die Zunge, sondern aller Sinnesorgane soll man sich zur Erkenntnis bedienen, ohne irgend eines nachzustellen (Fr. 4 bei Diels, Vorsokratiker). Empedokles war eben noch naiver Realist, und wollte sich den Boden, auf dem er stand, in keiner Weise erschüttern lassen. Er weifs freilich auch, dafs der Kreis dessen, was jeder einzelne wahrzunehmen vermag, engbegrenzt ist, und dafs mancherlei Hemmungen für die Sinnesvorgänge eintreten; aber diese Schwierigkeiten bestehen ihm nicht blofs in betreff des Wahrnehmens, sondern auch für das Denken,

also für das Erkennen ganz allgemein, und er führt sie nicht an, um damit Kritik an der Erkenntnis überhaupt, sondern an der der einzelnen Menschen zu üben, und um so seine eigene Weisheit in das rechte Licht zu stellen (Fr. 2).

Auch was Xenophanes sagt, „Wahn ist allen beschieden“ u. a. m., scheint weniger einem allgemeinen Zweifel an der Möglichkeit wahrer Erkenntnis zu entspringen, als einen Vorwurf gegen die unwissenden Menschen zu enthalten.

Deutlich aber spricht sich Heraklit aus: „Schlechte Zeugen sind Augen und Ohren den Menschen, welche barbarische Seelen haben.“ Wie Sextus erklärt, nahm er zwei Quellen der Erkenntnis an, die Wahrnehmung und den Verstand; die Wahrnehmung allein aber taugt nichts, sie bedarf des entscheidenden Verstandes.

Das ist in kurzen Worten das Programm des Realismus, hier zum ersten Male deutlich ausgesprochen! Aber von seiner ersten Aufstellung bis zur abschliefsenden Ausführung war noch ein weiter Weg. Zunächst wurde der Gegensatz von Sinnen- und Verstandeserkenntnis noch verschärft. Parmenides liefs überhaupt nur die verstandesmäfsige als wahrhafte gelten; freilich, einer gewissen gleichsam unfreiwilligen Anerkennung der durch die Wahrnehmung vermittelten konnte auch er sich nicht entziehen, aber als trügerisch, als Wahn bezeichnet er sie.

Woher nun nimmt Parmenides das Recht, die Wahrnehmungserkenntnis so herabzusetzen? Unmittelbare Untersuchungen über das Wesen der Wahrnehmung sind es nicht, auf die er sich stützt; denn die Gleichartigkeitstheorie, die sich bei ihm findet, bezeichnet er selbst ja als trügerisch, und wenn er im Eingang des ersten der Wahrheit gewidmeten Teiles seines Gedichtes davor warnt, der Gewohnheit zu folgen und das Erkennen auf Auge, Gehör und Zunge zu gründen, so ist damit ja kein Beweis gegeben, sondern nur die Behauptung hingestellt. Es ist vielmehr deutlich, dafs Parmenides zur Begründung des Unterschiedes zwischen

wahrer und scheinbarer Erkenntnis von der Untersuchung des Erkenntnisobjektes aus gelangt, indem er eigentlich nur die Folgerung zieht aus dem, was die Philosophie oder die Wissenschaft überhaupt bis dahin geleistet hatte. Thales und seine nächsten Nachfolger hatten nicht danach gefragt, ob und wie weit man der Wahrnehmung folgen dürfe, aber was sie taten, an Stelle der verwirrenden Mannigfaltigkeit des in der Wahrnehmung gegebenen ein einheitliches Prinzip zu setzen, das hiefs doch, das Zeugnis der Wahrnehmung von vorn herein bei Seite schieben.

Freilich ein bedenkliches Unternehmen! Eine Untersuchung über Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit der Wahrnehmung wird nicht angestellt, dem in der Wahrnehmung unmittelbar gegebenen wird auch nicht geglaubt, — worauf beruhen dann schliefslich die vorgetragenen Erkenntnisse vom Wirklichen, von der Aufsenwelt? Auf dem Verstande, dem reinen Denken, so antwortet Parmenides, und so hätten auch seine Vorgänger antworten müssen! Wir würden sagen, es handelt sich um eine apriorische Erkenntnis, oder um ein apriorisches Element in der Erkenntnis, nämlich die Überzeugung von der Einheitlichkeit oder Einfachheit des Weltbaues!

Es scheint, dafs dem Parmenides zuerst eine Ahnung davon gekommen sei, dafs diese Überzeugung nicht so einfach aus der Wahrnehmung abgenommen werden könne — kein Wunder, dafs sie ihn zu begeisterter Überschätzung der neuen Erkenntnisart, zu völliger Verkennung der nun gewöhnlich gewordenen sinnlichen Erkenntnis fortrifs.

Merkwürdig, dafs seine apriorische Methode dabei schon völlig der gleicht, die von den so viel ausgebildeteren späteren Systemen dieser Erkenntnisart angewandt wurde: das Gesetz des Seins ist kein anderes als das des Denkens! Denn „dasselbe ist Denken und Sein“, oder „dasselbe ist Gedanke und Gegenstand des Gedankens (*ταὐτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα*), denn ohne das Seiende, in dem es ausgesprochen ist, wirst du das Denken nicht finden“.

Das ist wohl ein Gedanke, wie er sich ähnlich bei

Platon (vgl. weiter unten) findet: das Denken ist nie ohne einen Gegenstand, auf den es sich richtet, darum ist der Gegenstand des Denkens wie das Denken selbst, stets ein seiendes — so schlieſst Platon, während Parmenides das Sein des Gegenstandes gewissermaſsen voraussetzend meint, darum sei das Denken nie ohne ein Seiendes. Die Platonische Wendung des Gedankens liegt aber wohl dem Satze zu grunde, daſs das Nichtseiende nicht erkannt und nicht ausgesprochen werden könne — denn dadurch würde es ja zu einem Seienden!

So ist denn das Nichtseiende undenkbar, und darum existiert es nicht. Und weiter folgt, das Sein ist auch immer gewesen, nicht aus dem Nichts entstanden, was bewiesen wird mit dem wichtigen Gedanken, daſs sonst ja keine Ursache vorhanden gewesen wäre, zu irgend einer — aber bestimmten? — Zeit aus dem Nichtsein in das Sein überzugehen (Fr. 8, 9 bei Diels: *τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὦρσεν ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν*). Und so wird es auch in alle Zukunft sein, ohne Entstehen und ohne Vergehen; unteilbar, unbeweglich u. s. f. Ganz anders also, als es die Wahrnehmung erscheinen läſst, ist das wahrhafte Sein. Trügerisch somit muſs die Wahrnehmung sein, nur dem Verstande ist die Wahrheit und die Wirklichkeit zugänglich!

Wir sehen, ein erstaunliches Bild: schwierige Überlegungen werden angestellt, um Tautologieen zu beweisen, und aus Tautologieen werden unversehens nichts weniger als selbstverständliche Sätze über das Wirkliche abgeleitet! Aber es ist eine Leistung, ein Besitztum für immer; die Wissenschaft hat den apriorischen Gedanken nicht wieder fahren lassen!

In der Schule des Parmenides selbst zwar erfolgte keine Weiterbildung und Fruchtbarmachung dieses seines Grundgedankens; man bemühte sich, das System noch unangreifbarer zu gestalten, insbesondere das trügerische der Sinneswahrnehmung im einzelnen durch schlagende Beweise darzutun. Zenon arbeitete hierin mit besonderem Geschick,

indem er schwierige Probleme der auf das Wirkliche gerichteten Wissenschaft auf eine Form brachte, in der sie die Selbstvernichtung dieser Wissenschaft zu bedeuten schienen. Interessant ist für unsere Fragen der unmittelbar gegen die Sinneswahrnehmung gerichtete Beweis, in dem aus der Unhörbarkeit eines fallenden Kornes die Unhörbarkeit einer beliebigen Menge fallender Körner gefolgert wird: das Problem der unbewufsten Wahrnehmung wird hier zum erstenmale berührt. So stellte Zenon der Wissenschaft jedenfalls eine Reihe neuer Probleme.

§ 2. Zu unmittelbarer Wirkung aber wird der Grundgedanke des Parmenides in der Wissenschaft gebracht zuerst durch Anaxagoras und mit gröfserem Erfolge dann durch die Atomisten. Äufserlich betrachtet, verbanden sie das unveränderliche Sein des Parmenides mit der feiner ausgebildeten Elementenlehre ihrer Zeit. Der Veränderung unterworfen ist das Wahrgenommene, das wahrhaft Seiende mufs unveränderlich sein, aber es ist nicht eines, sondern vieles, Homoiomerien, Atome! Innerlich aber bedeutet die Atomistik noch etwas ganz anderes, sie fügt einen weiteren apriorischen Gedanken zu dem ersten des Parmenides; denn wiederum wird nicht etwa aus dem in der Wahrnehmung gegebenen oder aus der Kritik der Wahrnehmung abgeleitet, dass nur mathematische, mechanische Eigenschaften, nicht aber solche wie Farbe und Geschmack, dem wahrhaft Seienden zukommen. Sondern auch hier liegt wieder die Überzeugung zu grunde, die Welt müsse so beschaffen sein, dafs sie auf eine unserem Geiste angemessene Weise in ihrer Gesetzmäfsigkeit erkannt werden kann. Die mathematische Erkenntnis aber war diejenige, welche die durchsichtigsten Gesetze lieferte, also mufste das Weltbild auch mit Hilfe der Mathematik entworfen werden!

Es ist heute übrig, über die Bedeutung dieses vielleicht einflufsreichsten aller wissenschaftlichen Gedanken zu reden. Er gestattete sofort, das Paradoxe, das der Parmenideischen Weltauffassung anhaftete, zu beseitigen und den Realismus aufs neue und tiefer zu begründen.

Wir haben schon darauf hingewiesen, dafs den erkenntnistheoretischen Gedanken Demokrits die letzte Abrundung zu fehlen scheint; vielleicht ist auch die mangelhafte Überlieferung seiner Lehren daran schuld, wenn wir nicht nur Lücken, sondern auch Unstimmigkeiten in ihnen antreffen.

So werden ihm eine Reihe von Sätzen zugeschrieben, die ein durchaus skeptisches Gepräge tragen: „In Wahrheit wissen wir von nichts etwas“ (*ἐτεῇ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός*). In Wirklichkeit erkennen wir (*συνίεμεν*) nichts untrügliches (*ἀτρεκές*), sondern solches, das sich nach der Verfassung unseres Körpers und des ihm zufliefsenden und entgegenwirkenden wandelt.“ „Wie jedes beschaffen ist oder nicht beschaffen ist, erkennen wir (*συνίεμεν*) in Wahrheit nicht“ (Fr. 7—10 bei Diels). Das *συνίεμεν* in den beiden letzten Sätzen könnte man sich allerdings versucht fühlen, mit „wahrnehmen“ statt des allgemeineren „erkennen“ zu übersetzen, um sie so in bessere Übereinstimmung mit der sonstigen durchaus nicht skeptischen Erkenntnistheorie unseres Philosophen zu bringen. Aber es ist doch wohl anzunehmen, dafs sich Demokrit eines deutlicheren Ausdruckes (*αἰσθάνεσθαι*) bedient haben würde, wenn er hier nicht die Wahrheit des Erkennens überhaupt, sondern nur die des sinnlichen Wahrnehmens anzweifeln wollte; und dann bliebe immer noch der erste Satz, der vom Nichts-Wissen, nicht vom Nichts-Wahrnehmen redet!

Solche skeptische Übertreibung kann aber auf jeden Fall nur eine vorübergehende Anwandlung des mit den Problemen ringenden Denkers gewesen sein. Die zu seinem Grundgedanken allein passende und darum endgiltige Auffassung ist in folgenden Sätzen enthalten: „Es gibt zwei Arten der Erkenntnis, die echte und die dunkle, blinde (*γνησίη* und *σκοτίη*). Zur blinden gehören folgende alle: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl. Die andere aber ist die echte, von jener völlig geschieden. Wenn die blinde nicht weiter ins Kleinere sehen oder hören oder riechen oder schmecken oder fühlen kann, sondern die Untersuchung

ins Feinere geführt werden mufs, dann tritt heran die echte, die ein feineres Denkorgan besitzt" (Fr. 11).

Die sinnliche Wahrnehmung dringt nicht zur Wahrheit vor, sondern allein der denkende Verstand: „nur das Gedachte ist wahrhaft" (*μόνα τὰ νοητὰ ἀληθῆ*), weil, wie Sextus VIII 6 erklärt, die alles wirkliche bildenden Atome jeder sinnlichen Qualität (*πάσης αἰσθητῆς ποιότητος*) baar sind. „Die sinnlichen Qualitäten sind rein subjektiv, wirklich sind allein die Atome" (*νόμῳ γλυκύ, νομῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή, ἐτεῇ δ' ἄτομα καὶ κενόν*).

Man sieht also noch durch die Überlieferung hindurch, Demokrit ist in seinen Schlüssen nicht vom Zweifel an der Wahrnehmung ausgegangen, sondern vielmehr von der Erkenntnis, dafs in Wahrheit nur Atome existieren, und hat daraus erst geschlossen, dafs die Wahrnehmung falsch sein mufs, der Verstand allein echte Erkenntnisquelle ist. Ganz ähnlich wie Anaxagoras, der in diesen Dingen immer mit Demokrit zusammengestellt wird, zu seinem Satze, der Schnee sei schwarz, nicht von einer Bezweiflung der Wahrnehmung, die ihn weifs zeigt, sondern von der Erkenntnis aus gelangte, dafs der Schnee in Wahrheit Wasser sei, und darum in Wahrheit die Farbe des Wassers haben müsse!

Noch einen Schritt weiter aber scheinen beide Denker gegangen zu sein. Bei Sextus adv. math. 140 findet sich eine merkwürdige Nachricht, dafs Demokrit dem Anaxagoras beigestimmt habe in der Behauptung, Kriterien der Erfassung des Verborgenen seien die Erscheinungen (*κριτήρια τῆς τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα*)! Diese Worte scheinen ja einen Widerspruch zu den bisher betrachteten Lehren Demokrits zu enthalten, nach denen der Verstand allein Kriterium der Erkenntnis des wahrhaft Seienden, des Unsinnlichen sein soll. Aber wenn wir genauer zusehen, so bezeichnet Demokrit doch nicht alle Wahrnehmungen, alle Wahrnehmungsinhalte als falsch; sondern wenn wir nur das Gebiet der Gesichtswahrnehmungen ins Auge fassen, subjektiv sind ihm einmal nur die Farben, nicht aber die doch anch wahrgenommenen Gestalten, und zweitens, wenn

die Farben auch subjektiv sind, so sind sie doch nicht rein willkürliche Einbildungen, sondern gesetzmäfsige Wirkungen bestimmter Atomverhältnisse auf unseren Sinn — die Wahrnehmungen, die Erscheinungen führen uns also zu einem Teil unmittelbar zum wahrhaft Seienden und zum anderen können sie auch mittelbar als Wirkungen zur Erkenntnis desselben beitragen.

So würde die Nachricht des Sextus zwar manchen Aussprüchen Demokrits widerstreiten und sie als zu weitgehende Verallgemeinerungen oder Übertreibungen kennzeichnen, aber mit dem Kerne seiner Gedanken ist sie recht gut zu vereinigen. Freilich, mag es sich mit ihr immer verhalten, wie es will, weder sie, noch was sonst überliefert ist (vgl. Fr. 125 bei Diels, wo die Sinne zum Verstand sagen: Du armer Verstand, von uns nimmst du deine Beweisstücke und willst uns damit besiegen?), gestattet, genauer festzustellen, wie sich Demokrit die Rolle der Wahrnehmungsinhalte, der Erscheinungen, im Erkenntnisvorgange gedacht hat, welche Färbung demgemäfs sein Realismus trug, ob er sich vielleicht gar in etwas einer mehr phaenomenalistischen Vermittlungstheorie zugeneigt hat.

II. Hauptstück.

Platon.

I. Abschnitt.

Einleitendes.

§ 1. Der Fortschritt der erkenntnistheoretischen Gedanken bis zu den Atomisten hin hatte die Überzeugung immer lebendiger werden lassen, dafs zwischen dem Weltbilde, wie es uns in den Wahrnehmungsinhalten gegeben wird, und dem, zu welchem wir mit Hilfe des Denkens gelangen, ein gewaltiger Unterschied, ja ein unüberbrückbarer Gegensatz bestehe. Demokrit und eigentlich alle Wissenschaftler mit ihm, soweit ihnen die Frage überhaupt deutlich geworden war, hatten nicht gezögert, das Weltbild des Verstandes für das wahre zu erklären. Aber wir haben gesehen, es war das eine apriorische Entscheidung, die sich weniger auf bestimmt angebbare Gründe, als vielmehr auf instinktive Überzeugungen stützte. So lag es in der Natur der Dinge, dafs der menschliche Geist es auch einmal mit der entgegengesetzten Auffassung versuchte. Liefs sich die Annahme einer von den Wahrnehmungsbildern so sehr verschiedenen Aufsenwelt nicht eigentlich beweisen, so mufste im Gegenteil immer deutlicher werden, dafs diese Wahrnehmungsbilder oder Inhalte doch auf keine Weise wegzuleugnen, ja dafs sie vielleicht der einzig sichere Besitz seien, der dem menschlichen Erkennen gegeben ist.

Die Sophistik löste die Aufgabe, die Lücke in dem bisherigen System des Realismus aufzudecken, indem sie

es unternahm zu zeigen, daſs seine mehr stillschweigend vorausgesetzte als bewuſst ausgesprochene Annahme, sein Weltbild sei das einzig brauchbare und darum allein berechtigte, nicht zu Recht bestehe, daſs vielmehr auch ein Weltbild aus bloſsen Wahrnehmungsinhalten, ein konscientialistisches, wie wir sagen, möglich, und für die Zwecke der Wissenschaft wie des Lebens auch völlig ausreichend sei.

Trotz aller Versuche, die in neuerer Zeit unternommen worden sind, die seit Platon in Verruf gekommenen Sophisten zu „retten“, und womöglich zu Märtyrern der wahren Wissenschaft zu machen, ist doch kaum zu leugnen, daſs die meisten von ihnen wissenschaftliche Interessen überhaupt nicht besaſsen. Selbst von Protagoras werden uns Dinge berichtet, die seinen Charakter in ein eigentümliches Licht zu stellen geeignet sind, so wenn er behauptet haben soll, über jede Sache gebe es zwei entgegengesetzte Meinungen und seine Kunst bestehe darin, die schwächere Meinung zur stärkeren zu machen. Platon aber gerade behandelt den Protagoras fast mit einem gewissen Wohlwollen, nimmt seine Sätze nicht nur wissenschaftlich ernst, sondern gibt ihnen auch eine Auslegung, durch die sie dem wohl oft genug erhobenen Vorwurf entgehen, bloſse Paradoxieen und Spitzfindigkeiten zu sein. Es kommt ja auch vom Standpunkt der sachlichen Wissenschaft weniger auf die persönlich bedingte Ausprägung eines Satzes an, als vielmehr auf den in ihm enthaltenen gedanklichen Kern.

Da ist nun das, was uns vor allem Platon, aber auch gelegentlich Aristoteles, von Protagonas überliefern, sehr beachtenswert. Man sieht, es handelt sich um ein ganzes System, das ein volles Gegenstück bildet zu dem des Realismus, wie er etwa von Demokrit vertreten wurde. War diesem die Mathematik ein Vorbild für die Gestaltung aller Wissenschaft gewesen, so weist Protagoras zur Widerlegung der Mathematik darauf hin, daſs die tatsächlichen Bewegungen des Himmels nicht denen gleich seien, von denen die Astronomie rede, daſs die Sterne etwas anderes seien als Punkte (Arist. Metaph. III, 2, 32). Die mathematischen Ge-

bilde sind reine Gedankendinge, was wir aber wahrnehmen, und das allein kommt für uns in Betracht, zeigt sich ganz anders als diese idealen Kreise und Linien. Die Mathematik also beschäftigt sich mit etwas unwirklichem; das gedankliche ist ein unwirkliches! Und das gilt nun auch von dem gedanklichen, wie es die realistische Physik den Wahrnehmungsinhalten gegenübergestellt hatte, von den Dingen, die da weder Farbe, noch Geschmack, noch sonstige „sinnliche“ Eigenschaften haben sollen, sondern der Wahrnehmung unzugänglich ein Dasein für sich führen. Ein solches unveränderliches, wahrhaft Seiendes, ein solches Ding an sich ist Unsinn, nur was für den Menschen da ist, in seine Wahrnehmung fällt, das ist oder wird, wie man genauer sagen mufs, denn der Mensch ist das Mafs aller Dinge, der seienden, wie sie sind, der nicht seienden, wie sie nicht sind.

Es gibt also nur Farben, Töne, Gerüche usw., kurz nur solches, was vom Realisten Erscheinung genannt wurde, denn so, wie etwas erscheint, so ist es, d. h. also, es ist gar nicht Erscheinung sondern selbst das wahrhaft Seiende.

Doch mit diesem Begriff des wahrhaft Seienden, der Wahrheit, darf überhaupt nicht mehr gearbeitet werden. Protagoras geht hier einen Schritt weiter, oder Platon läfst ihn diesen Schritt tun, zu der Theorie, die ihn erst so recht zum Vorläufer des modernen Positivismus stempelt (Theait. 166/7). Der Begriff der Wahrheit mufs durch den der Nützlichkeit ersetzt werden! Nicht wahrer sind die Wahrnehmungen dessen, den man nach gewöhnlichem Sprachgebrauche als gesund in seinen Sinnen bezeichnet, sondern nur besser als die des kranken; und weiser sein bedeutet nicht wahrere sondern bessere Vorstellungen haben und hervorrufen können. Denn wahr oder wahrer könnten Vorstellungen nur heifsen, wenn es auch falsche gäbe, d. h. wenn es möglich wäre, nicht seiendes vorzustellen. Man kann aber nur diejenige Vorstellung haben, die gerade in einem erzeugt wird, und die ist sozusagen immer wahr! Mit diesen Angaben spielt Platon doch vielleicht schon auf spätere Lehren an;

der Hauptgrund, warum es keine Wahrheit geben kann, ist für Protogoras wohl der, dafs es nichts wirkliches hinter den Vorstellungen gibt, das sie vorzustellen hätten, und an dem darum auch ihre Wahrheit zu messen wäre. Wahrheit und objektive oder äufsere Wirklichkeit gehören auch für ihn zusammen.

Aber wenn auch die äufsere Wirklichkeit und damit die Wahrheit keinen Mafsstab mehr bietet, an dem unsere Vorstellungen gemessen, die Welt der Erscheinungen geordnet werden könnte, einen Mafsstab, ein Prinzip der Ordnung gibt es trotzdem: er liegt im Menschen selbst, in seinem Wohlbefinden. Die Wissenschaft ist nur dazu da, ein geordnetes Weltbild zu entwerfen, mit dem der Mensch sich möglichst leicht zurechtfinden, seinem Wohlbefinden am besten dienen kann; indem nun der Mensch selbst zum Mittelpunkt, zum Prinzip der ihm erscheinenden Welt gemacht wird, wird unmittelbar dieser Zweck der Weltordnung erreicht: auch die alle Dinge an sich und alle Wahrheit an sich verwerfende Theorie der reinen Sinnlichkeit ist daher Wissenschaft!

Damit ist aufs deutlichste, sei es von Protagoras, sei es von Platon, der Punkt bezeichnet, an dem die Entscheidung zwischen Realismus und Konscientialismus fallen mufs. Ist es möglich, rein aus den in der Wahrnehmung gegebenen sinnlichen Inhalten ein wissenschaftliches Weltbild aufzubauen, wozu dann all die unbewiesenen apriorischen Annahmen eines ewig unveränderlichen Seienden, einer nach mathematisch-mechanischen Gesetzen gestalteten Aufsenwelt? Der Konscientialismus oder Positivismus, der sich auf das positiv gegebene, das allein „erfahrbare“ beschränkt, und alle darüber hinausgehenden Annahmen bei Seite läfst, ist dann die einzig mögliche Wissenschaft.

Schon Sokrates, der sonst mehr auf ethischem Gebiet dem bedenklichen Treiben der Sophisten entgegenzutreten beflissen war, scheint das so gestellte Problem der Wissenschaft richtig erfafst zu haben. Denn so unsicher auch vieles sein mag, was von den Lehren dieses aufserordent-

lichen Mannes berichtet wird, das Drängen auf scharfe begriffliche Bestimmungen, das Betonen des besonderen Wesens der Begriffe ist wohl unzweifelhaft Sokratisch. Sokrates zeigte, dafs die Wissenschaft ohne feste unveränderliche Begriffe nicht auskommen kann, wenn also eine Weltanschauung, wie die der Sophisten, alles zu einem veränderlichen, vom Zustande des denkenden oder wahrnehmenden Menschen abhängigen machte, und damit die Möglichkeit unabhängig vom erkennenden Menschen sich stets gleich bleibender Begriffe leugnete, so konnte sie nicht Wissenschaft sein!

Dafs die Begriffe nichts sinnliches, nichts psychisches, sein können, war so zum ersten Male deutlich und mit Entschiedenheit ausgesprochen. Platon ist an dieser Erkenntnis zum Sokratiker, zum Philosophen geworden, sie wurde zum Eckstein seines Systems. Unter den anderen Nachfolgern des Sokrates aber zeigen sich mehrere von der gewaltigen Bewegung der Sophistik, auch von ihrem wissenschaftlichen Grundgedanken tiefer ergriffen, als man von Sokratikern erwarten sollte. Der Schule des Eukleides wird der unter dem Namen des Lügners bekannte Trugschlufs zugeschrieben, der sich gegen die Möglichkeit der Wahrheit überhaupt richtet, indem er nachzuweisen versucht, dafs jemand, indem er lügt, die Wahrheit sage, und indem er die Wahrheit sagt, lüge. Wir haben früher (vgl. Realismus und Transzendenzprobleim S. 110 ff.) nachgewiesen, dafs dieser Trugschlufs aufs innigste mit den konszientialistischen Grundannahmen zusammenhängt, ja als ihr schärfster Ausdruck angesehen werden kann; dieser Zusammenhang ist aber für die Griechen, wie es scheint, ein unbewufster geblieben: wie in ähnlichen Fällen mehr haben sie wohl das Problem auf seine schärfste Form gebracht, zur Lösung aber fehlten noch die wissenschaftlichen Mittel.

Noch deutlicher ist der Zusammenhang mit der Sophistik bei Antisthenes. Gerade der Satz „man kann nicht widersprechen“ (*οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*), der scheinbar der Behauptung des Protagoras, über jede Sache gebe es zwei Mei-

nungen, entgegengesetzt ist, stellt genau besehen, doch nur eine andere Wendung des positivistischen Grundgedankens dar, daſs es überhaupt keine Wahrheit gebe, oder (was ja dasselbe ist), daſs alle Vorstellungen wahr seien. Denn der Satz besagt nicht, daſs man sich nicht widersprechen dürfe, was ja nichts neues wäre, sondern daſs man sich nicht widersprechen könne! Von jedem Subjekte gibt es nur eine angemessene Behauptung (*οἰκεῖος λόγος*), die, welche von ihm wirklich aussagt, was ihm als Inhalt zukommt. Wird nun in scheinbarem Widerspruch zu dieser einen angemessenen Behauptung etwas anderes entgegengesetztes ausgesagt, so ist das einfach ein Zeichen, daſs der Inhalt, von dem dies ausgesagt wird, ein anderer ist als der erste, daſs also nicht nur die Prädikate, sondern auch die Subjekte beider Aussagen andere sind: jeder Widerspruch ist somit ausgeschlossen. Antisthenes hat in der Tat, wie Aristoteles angibt, behauptet, daſs von jedem Gegenstande nichts anderes als er selbst ausgesagt werden könne, daſs jedes Urteil identischer Natur sei.

Verständiger mutet an, was ihm sonst von Neuerungen auf erkenntnistheoretischem Gebiete zugeschrieben wird. Er soll die Definition des Wissens aufgestellt haben, die im Theaitetos auf ihre Richtigkeit geprüft wird: das Wissen sei die mit der Erklärung verbundene richtige Meinung (*δόξα ἀληθής μετὰ λόγου*); und die Erklärung oder Definition (*λόγος*) hat er bestimmt als dasjenige, was das Wesen darlege (*λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν*). Deshalb gebe es eine Definition nur von zusammengesetzten Inhalten, deren Bestandteile sie aufzählt, nicht aber von den einfachen Inhalten, denn deren Wesen lasse sich nicht mitteilen (vgl. Arist. Metaph. VIII, 3).

Am ähnlichsten aber der Sophistik erscheint unter den sogenannten Sokratischen Schulen die Kyrenäische. Das Sokratische Prinzip der Einsicht, als des auch in sittlichen Dingen entscheidenden, wird nur beibehalten, um die höchstmögliche Steigerung der sinnlichen gegenwärtigen Lust zu gewährleisten. So kann es nicht Wunder nehmen, wenn

auch die Erkenntnis als etwas rein subjektives behandelt wird. Bemerkenswert dabei ist aber, dafs die von Aristipp verwendeten Ausdrücke *πάθος* und *φαινόμενον* Demokritisch sind und so den Gegensatz zu der realistischen Philosophie der Atomisten aufs deutlichste vor Augen stellen. Was wir von den Dingen haben oder wissen, ist nur ein *πάθος* in uns, eine Beeinflussung, der das Ding gegenübersteht als die in der Aufsenwelt liegende Ursache des *πάθος* (*τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν*). Wir kennen also nur Erscheinungen (*τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον*), nicht aber die Dinge selbst, und sind zudem auf die Erscheinungen angewiesen, die wir selbst haben, sodass wir nicht einmal wissen können, ob die der anderen Menschen den unrigen gleichen.

§ 2. So wäre die Sokratische Bewegung vielleicht vollständig wieder in der sophistischen untergegangen, mit der sie vom Volke durchaus zusammengeworfen wurde, wenn nicht in Platon dem Sokrates ein Schüler erstanden wäre, der nicht nur begriff und fortführte, was Sokrates gedacht und gewollt, sondern auch in dessen Gedankenwelt tiefere Zusammenhänge zu erspähen vermochte, als wohl der Meister selbst.

Der ungeheure Eindruck, den seine Persönlichkeit und seine Lehre auf die Welt machte, kommt schon in der Tatsache zum Ausdruck, dafs er der erste griechische Philosoph ist, dessen Werke vollständig erhalten blieben. Freilich, der Ruhm seines Namens hat auch wieder verschuldet, dafs ihm schliefslich alles beigelegt wurde, was mehr oder weniger seiner Zeit und seinem Gedankenkreise entsprechen mochte.

Die Ansichten über die Echtheit der Platonischen Schriften sind bekanntlich auch heute noch sehr geteilt: es fehlt oft an der äufseren Beglaubigung, und Versuche, aus inneren Kennzeichen, nach der Art der vorgetragenen Gedanken, über die Zugehörigkeit zum Werke Platons zu entscheiden, werden immer etwas von einem Zirkelschlusse oder etwas willkürliches an sich tragen.

In Bezug auf die Bestimmung der erkenntnistheoretischen Lehre Platons aber sind wir in sofern günstiger daran, als die Hauptschrift für dies Gebiet, der Theaitetos durchaus als echt gelten darf. Neben dem Theaitetos aber sind vor allem noch zwei Schriften von Wichtigkeit für die Beurteilung der Platonischen Erkenntnistheorie, der Parmenides und der Sophist, und von diesen gilt nun, was eben allgemein bemerkt wurde: vollständige Sicherheit über ihre Echtheit ist wohl kaum zu gewinnen.

Für sehr wahrscheinlich aber halten wir aus inneren und äufseren Gründen, dafs der Sophist Platonisch, der Parmenides aber unplatonisch ist. Der Sophist ist erstens doch eigentlich ganz unzweideutig durch Aristoteles Met. V 12 als Platonisch bezeichnet. Dann schliefst er sich äufserlich und innerlich an den Theaitetos an: in dem Satze 263 E: „Also Gedanken und Rede ist dasselbe; nur dafs die innere lautlose Unterredung der Seele mit sich selbst von uns Gedanke genannt wurde“, ist wohl eine wörtliche Rückverweisung auf den Theaitetos zu sehen. Noch wichtiger aber ist, was wir unten auszuführen haben werden, dafs der Sophist die Lösung des von Platon im Theaitetos ohne Erfolg erörterten Hauptproblems der Möglichkeit eines falschen Urteils gibt.

Vollständig aus dem Charakter des sonstigen Platonischen Denkens dagegen fällt heraus der Parmenides, der durch massenhafte Fehl- oder Trugschlüsse etwas zu beweisen sucht, was dem Sokratisch-Platonischen Grundgedanken gerade entgegengesetzt ist, dafs nämlich widersprechendes nicht nur den Dingen — je nach der Hinsicht, in welcher man sie betrachtet — sondern den Begriffen selbst zukomme und aus ihnen folge (vgl. Parm. 128/9). Auch was Parmenides über die Ideenlehre sagt, ist doch durchaus gegen diese echteste Platonische Lehre gerichtet: schon das später durch Aristoteles so berühmt gewordene Gegenargument des *τρίτος ἄνθρωπος* findet sich hier (131/2). Dazu kommt dann noch anderes. So scheint es uns ganz unplatonisch, dafs dem Parmenides

eine Lehre in den Mund gelegt wird, die wohl seinem Gegner anstehen würde; denn so wenig sich Platon um die äufsere Wahrheit in seinen Dialogen sorgt, so sorgsam verfährt er doch in der Darstellung der Lehren seiner Vorgänger! Unplatonisch ist wohl auch die Art, wie Sokrates an einigen Stellen behandelt wird: wo Platon sich weit aus dem Gedankenkreise seines Lehrers entfernt, wie etwa im Sophisten, da gibt er die Rolle des Lehrenden einfach einem anderen, aber als noch unreif in seinem Denken läfst er ihn nicht abfertigen!

Der Parmenides behandelt Fragen, wie sie auch der Platonischen Philosophie nicht fremd waren; und wenn seine Antworten auch dieser meist widersprechen, so finden sich in anderen Punkten auch bemerkenswerte Übereinstimmungen. So könnte man die Vermutung wagen, wie das auch geschehen ist, Platon habe in diesem Dialog eine Studie gegeben, die unverbindlich für die spätere Entscheidung des Problems demselben auf einem sich gerade darbietenden Wege nachgeht, einfach um auch diesen einmal zu versuchen. Das wäre echt künstlerisch, und dem Künstler Platon wohl zuzutrauen, aber ob auch dem Wissenschaftler? In jedem Falle würde sich aber ergeben, dafs der Parmenides ernsthafter nicht für die Beurteilung der Platonischen Erkenntnistheorie in Betracht kommt, ernsthaft schliefslich auch nicht für die der Philosophie seiner Zeit überhaupt: er gibt weder ein neues Problem, noch eine neue Lösung!

Anders der Sophist, der auch, wenn er nicht von Platon verfafst wäre, sehr beachtet werden müfste: er führt die wissenschaftliche Erkenntnistheorie der Griechen zum Abschlusse.

Der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie aber steht bei Platon gegenüber eine andere, etwas mythisch gehaltene und auch bewufst von der ersten geschiedene, die demgemäfs, was nur zu oft verabsäumt wird, auch gesondert betrachtet werden mufs. Ihr gehören zum gröfsten Teil die Darlegungen im Phaidros und Symposion, im Staat und Timaios an.

Bei dem immer noch geringen physiologischen Wissen der Zeit wird natürlich auch bei Platon das Hauptgewicht auf die allgemeine Erkenntnistheorie gelegt; doch finden wir auch in der Behandlung des Wahrnehmungsproblems bedeutsame Fortschritte. Und zwar sind auch hinsichtlich dieses Problems wieder mehrere Darstellungen Platons zu unterscheiden, vor allem die des Theaitetos und die des Timaios. Im Theaitetos erhält die Wahrnehmungstheorie diejenige Gestalt, welche sie, wenn auch nicht unbestritten, im Grunde bis in die Neuzeit hinein beibehalten hat, und welche auch heute noch das philosophische Denken in weitem Umfange bestimmt; und der Timaios gar bietet, freilich in hypothetischen Gewande und neben anderen auch dem Theaitetos gegenüber rückständigeren Lehren, eine Theorie, welche als Vorwegnahme unserer jetzigen physiologischen Psychologie bezeichnet werden mufs.

II. Abschnitt.

Die Theorie der Wahrnehmung.

§ 1. Wir hatten gesehen, dafs bis auf die Sophisten die Bedeutung des Wahrnehmungsproblems für die Erkenntnistheorie nicht so recht erkannt worden war. Erst deren scharf antirealistische Behauptung, die Erscheinungen seien die Dinge selbst, die Wahrnehmung also biete in allen Punkten untrügliche Erkenntnis, machte mit einem Schlage deutlich, welche Schwierigkeiten die mehr dogmatischen Aufstellungen Demokrits in sich schlossen. Platon nun war es, der das Werk des Demokrit fortsetzte; er hat sich gewifs in manchen wichtigen Dingen in einem Gegensatze zu diesem seinem Vorgänger gefühlt, aber als Erkenntnistheoretiker steht er mit ihm auf gleichem Boden, er hat von ihm gelernt und hat ihn verbessert. Das zeigt sich sogleich in der Behandlung der Wahrnehmungstheorie: er gab erstens den noch fehlenden Beweis, dafs die Wissenschaft sich nicht mit den in der Wahrnehmung gegebenen Inhalten begnügen könne, dafs sie daher ein Recht habe,

diese als blofse Erscheinungen hinter ihnen stehender Dinge an sich aufzufassen, und zweitens reinigte er die Einwirkungstheorie von den ihr auch bei Demokrit noch anhaftenden fremdartigen Bestandteilen.

Fassen wir nun zunächst dies letztere ins Auge, so scheint sich sofort eine grofse Schwierigkeit zu erheben, und ein widerspruchloses Verständnis der Platonischen Gedanken unmöglich zu machen!

Bei den früheren Philosophen war die Einwirkungstheorie dadurch verdorben worden, dafs noch andere primitivere Auffassungen zur Erklärung der Wahrnehmung mit verwendet wurden. Und Platon soll nun die Einwirkungstheorie von solchen Schlacken befreit haben? Wir finden doch aber im Timaios, einer zweifellos nach dem Theaitetos fallenden Schrift, ausführliche Erörterungen, welche der reinen Einwirkungstheorie des Theaitetos zu widersprechen scheinen, welche wieder zur Bedingung der Wahrnehmung ja des Erkennens überhaupt die Gleichartigkeit von Objekt und Subjekt machen, und sogar den alten Gedanken beibehalten, dafs bei der Wahrnehmung vom Sinnesorgan Ausflüsse zum Wahrgenommenen hingehen.

Die Seele besteht aus denselben Bestandteilen wie die ihr zur Erkenntnis gegenüberstehende Welt, nämlich aus dem unteilbaren und dem teilbaren, oder dem selbigen und dem anderen, und mit dem selbigen erkennt sie die Natur des selbigen, mit dem anderen die Natur des anderen (Tim. 37). Und ähnlich erfahren wir hinsichtlich der Wahrnehmung, dafs das im Auge enthaltene das Sehen bedingende Feuer gleich ist dem Feuer, woraus das Licht besteht (Tim. 45), und so entsprechend bei den übrigen Sinnen (vgl. auch Tim. 53). Im besonderen aber wird die Gesichtswahrnehmung Tim. 45 folgendermafsen erklärt. Das dem Tageslicht verwandte Feuer entströmt dem Auge in geradem Strahl und bildet mit jenem, welches von den Aufsendingen her ihm entgegenstöfst, einen Lichtkörper, der nun die Bewegungen der von ihm berührten oder ihn berührenden Dinge dem menschlichen Körper und durch den Körper der

Seele mitteilt, und so in dieser die „Sehen“ genannte Empfindung bewirkt.

Offenbar ist diese Theorie der demokritischen aufs engste verwandt, auch hier haben wir den Zwischenkörper, der zwischen dem wahrgenommenen Gegenstand und dem wahrnehmenden Organe vermittelt. Nur ein kleiner, aber wie uns deucht, wichtiger Unterschied ist vorhanden: es sind nicht mehr schlechthin Ausflüsse aus dem wahrgenommenen Gegenstand, die diesen Mittelkörper bilden, und so gewissermafsen ein Abbild desselben aber aufserhalb der Seele darstellen, sondern es ist das Tageslicht, das die Gegenstände wie ein anderer Körper umgibt und als überall gleichmäfsiges Medium ihre Bewegungen getreulich weiter leitet. Warum Platon neben dieser einfachen und doch eigentlich ausreichenden Annahme noch die Ausflüsse aus dem Auge beibehält, ist nicht leicht zu sagen; es scheint, Platon folgt hier auch einmal der bekannten Neigung des Menschen zum materialisieren: er wollte die Linie, die Auge und Gegenstand verbindet, möglichst anscheinlich und greifbar festlegen! Und dafs diese Ausflüsse aus dem Auge nicht viel mehr bedeuten als eine gerade Linie, geht daraus hervor, dafs auf ihnen ja auch die Rückwirkung, die vom Licht vermittelte Übertragung der körperlichen Anstöfse auf unser Sinnesorgan erfolgt.

Aus dem gesagten ergibt sich aber weiter, dafs auch die Gleichartigkeitstheorie von Platon nicht in dem alten Empedokleischen Sinne beibehalten worden ist, da ja das wahrnehmende im Auge, das Feuer, nicht dem wahrgenommenen Gegenstande, sondern nur dem das Sehen vermittelnden Tageslicht gleich ist. Immerhin, eine gewisse Unfertigkeit ist für diesen bisher besprochenen Teil der Wahrnehmungstheorie nicht abzuleugnen, obgleich es Platon gelingt, sie noch weiter zur Erklärung von Naturerscheinungen zu verwenden, so vor allem der Tatsache, dafs im Spiegelbilde die Seiten vertauscht erscheinen (Tim. 46 und Sophist 266).

§ 2. Einen ganz andersartigen Eindruck aber erhalten wir, wenn wir uns dem zuwenden, was im Theaitetos zur Wahrnehmungstheorie ausgeführt wird. Berühmt ist die ergötzliche Schilderung, die Platon besonders 179 f. von dem Treiben der Nachfolger des Heraklit gibt, wie sie in ihrem Wesen sogar ihre Theorie vom allgemeinen Flufs der Dinge zum Ausdruck bringen. Man sieht leicht, dafs das eine Theorie ist, die von der des Heraklit beträchtlich abweicht, mehr eine Karrikatur derselben. Aber Platon hat aus ihr entnommen oder — das ist natürlich auch möglich — in sie etwas hingelegt, was für seine eigene Theorie von Bedeutung ist.

Es soll also die Wahrnehmung wie überhaupt alles ein fliefsendes sein, womit gemeint ist einmal, dafs sie nicht beharrt und zweitens, dafs sie nichts an sich (*αὐτὸ καθ' αὐτό*), sondern nur in Beziehung auf etwas anderes selbst etwas ist. Alles Fliefsen, alle Veränderung (*κίνησις*) ist entweder ein Wirken oder ein Leiden, aber immer nur das eine in bezug auf das andere. Unzweideutig wird nun das wahrnehmbare als das wirkende, das wahrnehmende aber als das leidende gesetzt (daher 182 nicht: *τὸ μὲν πάσχον αἰσθητόν* sondern wohl *αἰσθητήν* oder *αἰσθανόμενον*). Indem die Wahrnehmung sich, wie es heifst, zwischen dem wirkenden und dem leidenden, zwischen dem Gegenstand und dem Subjekte bewegt, wird das leidende zu einem wahrnehmenden, das wirkende zu einem wahrgenommenen, z. B. warm oder weifs.

Es soll also offenbar betont werden, dafs der wahrgenommene Inhalt, die Wärme, die Farbe, nichts an sich ist, sondern überhaupt nur da ist, sofern sie wahrgenommen wird — während allerdings, um darauf hinzuweisen, etwas unklar bleibt, ob damit auch der Gegenstand der Wahrnehmung selbst, der die Wahrnehmung bewirkt, von der Wahrnehmung abhängig gemacht werden soll: im Sinne der Herakliteer lag es wohl, die Platonische Darstellung läfst aber auch eine andere realistischere Deutung zu, wie z. B. der Satz zeigt 156 D: „Wenn nun das Auge und ein anderes

ihm angemessenes zusammentreffen und die Weifse und die Wahrnehmung derselben erzeugen, ...“

Charakteristisch scheint uns nun, dafs die Widerlegung, die Platon der Herakliteischen Lehre im besonderen zu Teil werden läfst (181/2), auf das relativistische an ihr gar keine Rücksicht nimmt, sondern nur gegen die Auffassung sich wendet, dafs die Wahrnehmung sich ständig ändere. Er schliefst, da es zwei Arten der Veränderung gibt, die Ortsveränderung und die qualitative Veränderung, so sei es unter der Annahme absoluter Veränderlichkeit nicht möglich zu sagen, dafs irgend etwas, z. B. das weifse fliefse (im Sinne der Ortsveränderung), da ja das, wovon ausgesagt wird, dafs es fliefse, selbst nicht dasselbe bleibe. Mit anderen Worten, Platon weist darauf hin, dafs doch irgend etwas konstantes angenommen werden müsse, gerade um von einer Veränderung reden zu können.

Das ist nun aber ein Beweis, der mit der vorgetragenen Wahrnehmungstheorie gar nicht als Wahrnehmungstheorie zu tun hat, sondern sich allgemein gegen den Begriff absoluter Veränderlichkeit richtet. Und Platon hatte auch ein Bewufstsein davon, dafs er nicht die ganze Theorie der Herakliteer widerlegte; er läfst den Sokrates sagen: das andere nun wollen wir bei Seite lassen und nur von der Veränderung sprechen.

Es ist also zu beachten, dafs er die Relativitätstheorie der Herakliteer nicht ausdrücklich zurückgewiesen hat; vielleicht sah er sie also in etwas anderem Lichte als die Protagoreische!

Wir weisen auf diese Möglichkeit nur hin. Unleugbar ist jedenfalls, dafs diese Herakliteische Theorie, so wie er sie darstellt, nicht in unvereinbarem Gegenstande steht zu seiner eigenen.

Wir haben diese schon als eine reine Einwirkungstheorie bezeichnet; sie stellt sich genauer folgendermafsen dar (Theaitetos 191—194). In der Seele des Menschen befindet sich gleichsam ein Wachsgufs (*κήρινον ἐκμαγεῖον*), der Abdrücke aufnehmen kann. Bei den einen ist er kleiner,

bei den anderen gröſser, bald reiner, bald schmutziger, bald härter, bald feuchter u. s. f. Die Abdrücke in ihm nun werden erzeugt durch die Wahrnehmungen und Gedanken (ἔννοιαι), und sie bedeuten die Erinnerungen an diese. So lange nämlich sich der Abdruck hält, so lange dauert die Erinnerung, mit seinem Verlöschen tritt das Vergessen ein. Auch die Art der Erinnerung ist abhängig von der Art des Abdruckes: ist das Wachs feuchter, so prägt sich eine Sache leichter ein, wird aber auch leichter verwischt, vergessen; umgekehrt, wenn das Wachs hart ist u. s. f. Werden nun neue Wahrnehmungen gemacht, so werden sie, falls ein ihnen gleicher Abdruck schon in dem Wachs der Seele vorhanden ist, entweder sich in diesen hineinpassen, oder aber, die Seele verwechselt die Wahrnehmungen wie einen Schuh, den man auf den verkehrten Fuſs zieht, und die Wahrnehmung wird auf einen Abdruck gepaſst, der ihr gar nicht gleich ist. Im ersteren Falle findet das statt, was wir als Erkennen oder Wiedererkennen bezeichnen, im zweiten aber ein Verkennen.

Es ist bekannt, wie diese Theorie sowohl in den erkenntnistheoretischen Streitigkeiten der tabula rasa, wie in der modernen psychologischen Theorie der Gedächtnisspuren weiterlebt. Diese Lebenskraft verdankt sie vor allem ihrer Einfachheit und Anschaulichkeit, andererseits aber auch ihrer Treffsicherheit: in der physiologischen Wendung, die man ihr heute gibt, macht sie immer noch Anspruch, den Erfahrungstatsachen gerecht zu werden. Dies beides aber, Einfachheit und hochgradige Treffsicherheit der Theorie gegeben zu haben, ist wohl Platons Verdienst. Er stellt sich mit ihr im Gegensatz zur Sophistik auf den Boden der realistischen Wissenschaft — das Recht dazu gab ihm seine allgemeine Erkenntnistheorie. So konnte er scharf und einfach zwischen dem wahrgenommenen Gegenstand und dem Wahrnehmungsbilde unterscheiden. Und indem er den ersten als wirkend, das letztere als gewirkt faſst, gibt er der Einwirkungstheorie ihren reinsten Ausdruck: nicht mehr von irgend welchem dem

Sinnesorgan entströmenden, das Wahrnehmungsbild gestaltenden Ausflufs ist die Rede, sondern nur von jenem Einflufs, den jedes von einer äufseren Einwirkung betroffene kraft seiner Eigenart auf die in ihm selbst eintretende Wirkung haben mufs. Das sind zwei Züge, die schon in der Darstellung der Herakliteischen Wahrnehmungstheorie angedeutet erscheinen, und dazu kommt ein dritter, der wohl der entscheidendste ist — auch er möchte jener vielleicht nicht allzu fremd sein: das Wahrnehmungsbild wird nicht nach seiner Abhängigkeit vom einzelnen Sinnesorgan, sondern nach seinem Verhältnis zum zentralen Erkenntnisorgan der Seele betrachtet. Damit erst ist der scharfe Gegensatz von wahrgenommenem Gegenstand und Wahrnehmungsbild deutlich gemacht: das eine gehört der Aufsenwelt, das andre der seelischen Innenwelt an. Und so ist auf der einen Seite die Bahn freigehalten für jede besondere Theorie der Funktion der Sinnesorgane, wie ja auch Platon eine solche entwickelte, auf der anderen aber wird das Auge gleichsam erst geöffnet für die ganze Weite der Kluft, die den eigentlichen Gegenstand der Erkenntnis vom gegebenen Wahrnehmungsbild oder Inhalt trennt.

Hier mündet das Wahrnehmungsproblem in das allgemeinere Problem ein, welches sich ausdrücken läfst als die Frage nach der Transzendenz der Erkenntnis oder des Gegenstandes der Erkenntnis. Man sollte nun meinen, es hätte für Platon nahe gelegen, die Auffassung, die er sich über das Wesen der Wahrnehmung gebildet, zu erweitern zu einer Theorie der Erkenntnis im allgemeinen, und wir finden auch im Theaitetos (186) einen Ansatz dazu, wo Platon, vielleicht den Spuren Demokrits folgend (vgl. oben S. 17/18), die Erkenntnis zu bestimmen sucht als etwas von den Wahrnehmungen, den Eindrücken (*παθήματα*) verschiedenes, nämlich als Schlufs, der sich aber auf die Wahrnehmungen bezieht oder gründet (*ἀναλόγισμα, συλλογισμὸς περὶ ἐκείνων*). Das entspricht offenbar der Demokritischen Behauptung, dafs die Erscheinungen Kriteria sind der Dinge an sich, und scheint an die Auffassung des modernen

Phaenomenalismus anzuklingen. Ob Platon aber ernsthaft an eine solche Theorie gedacht hat, ob er wirklich gemeint hat, die Erkenntnis (der Aufsenwelt) beruhe auf den gegebenen Wahrnehmungsbildern, in der Art etwa, dafs wir von diesen auf ihr Ursachen schliefsen, oder ob er nur im Sinne eines allgemeinen Realismus — was uns wahrscheinlicher dünkt — darauf hinweisen wollte, dafs zwar die Erkenntnis nicht gleich der Wahrnehmung sei, aber doch von ihr abhänge, das läfst sich nicht ausmachen. Denn er läfst diesen Gedankengang rasch vollständig fallen; und darin dürfte eine der Ursachen gelegen sein — oder vielleicht nur ein Symptom — dafür, dafs seine Erkenntnistheorie trotz ihrer streng realistischen Grundlagen schliefslich doch dem Wesen der Erfahrung nicht volständig gerecht geworden ist.

§ 3. Ehe wir uns aber der Betrachtung dieser Dinge zuwenden, wird es angemessen sein, in dem Bild der Platonischen Wahrnehmungstheorie noch einige Züge aufzusuchen, die an sich und in ihrer Zeit wohl nicht so deutlich hervortraten, um so mehr aber das Interesse der Gegenwart in Anspruch nehmen dürfen. Da finden wir zunächst einige Andeutungen, die das dem griechischen Geist anscheinend weniger gelegene Problem des Unbewufsten betreffen. In ganz übereinstimmender Weise wird im Philebos (43) und im Timaios (64) erklärt, dafs ein Eindruck, der nur ganz allmählich und mit geringer Kraft auf uns gemacht wird, uns gar nicht zu Bewufstsein kommt, im Gegensatz zu der Meinung des Aristipp, der an solche und ähnliche Eindrücke die Empfindung der Lust geknüpft sah. Zieht man nun noch hierher, was Platon im Theaitetos (199) über das Haben und Nichthaben einer bewufsten Erkenntnis erklärt, und vergleicht dazu seine Theorie der Gedächtnisspuren, so sieht man wohl, dafs ihm die moderne Auffassung, nach der die Empfindung als abhängig von körperlichen Vorgängen gedacht wird, so nämlich, dafs zwar mit jedem Bewufstseinsvorgang ein körperlicher, ein Gehirnvorgang, nicht aber mit jedem Gehirnvorgang ein Bewufstseins-

vorgang verbunden ist, durchaus nicht fern lag, dafs ihm aber nach Sachlage der Zeit das Unbewufste gar kein eigentliches Problem war. Die Seele war ja für den Griechen nicht durch das Bewufstsein, sondern durch das Leben charakterisiert, eine seelische unbewufste Tätigkeit daher weiter nichts Merkwürdiges oder gar Widerspruchsvolles.

Einen sehr energischen Versuch aber machte Platon, das Verhältnis der seelischen zu den körperlichen Vorgängen in streng wissenschaftlicher, der herrschenden Ansicht scharf entgegengesetzter Weise, dahin zu bestimmen, dafs in diesem Verhältnis das körperliche das bedingende, das seelische aber das bedingte sei. Man darf allerdings nicht verschweigen, dafs er selbst hier im allgemeinen anderer Meinung ist. Ein Widerspruch also ist da, aber es scheint uns ein solcher, der ihm Ehre macht: die vorurteilslose Beobachtung des tatsächlichen Lebens gewann es ihm ab, seiner eigenen Lieblingsidee von der vollkommenen Selbständigkeit der Seele eine Zeit lang untreu zu werden. Freilich, diese Beobachtung pafste andererseits wundervoll zu dem ihm alt vertrauten Satze des Sokrates, den er selbst so oft verteidigt hatte, dafs Niemand freiwillig böse ist (*ἑκὼν οὐδεὶς κακός*). War das zunächst so gemeint, dafs Niemand so unvernünftig sein könne, das erkannte Gute sich zu versagen und das an sich und darum auch ihm selbst böse zu wählen, so ergab sich hier eine ganz andere tiefere Bedeutung: ob Jemand böse ist oder gut, hängt nicht von ihm selbst als einem seelischen Wesen, sondern von der Art seiner körperlichen Veranlagung ab. Und zwar stehen nicht nur die niederen Seelenteile in Abhängigkeit vom Körper, sondern auch vom Verstande, dessen Sitz im Haupte, wird ausdrücklich erklärt, dafs seine Gesundheit und seine Krankheit, seine Güte und seine Schlechtigkeit, zu der z. B. auch die Unwissenheit gehört, durch körperliche Zustände bedingt seien (Tim. 86,7). Platon hat hier einen kühnen Vorstofs in die Wissenschaft der Zukunft, einer ihm sehr fernen Zukunft, unternommen.

Es ist kein Wunder, dafs ihm die volle Tragweite des Gedankens noch nicht deutlich wurde, dafs er nicht einmal versuchte, ihn für seine erkenntnistheoretischen Probleme, etwa für die Wahrnehmungstheorie, fruchtbar zu machen. Nur wieder sieht man, wie nahe er dem modernen physiologischen Gesichtspunkt in der Behandlung solcher Fragen war, wie wenig er, der Idealist, vor der heute als materialistisch gebranntmarkten Richtung zurückscheute!

In einem dritten Punkte endlich nähert sich Platon dem, was wir heute als Theorie der spezifischen Sinnesenergieen bezeichnen. Im Grunde genommen war diese Theorie schon in dem enthalten, was Demokrit über die Subjektivität der Erscheinungen gelehrt hatte: sind Farbe, Geschmack u. s. f. nur subjektiv, und ist das, was ihnen objektiv entspricht, nur nach Gröfse, Gestalt usw. verschieden, so mufs die Verschiedenheit der Sinnesempfindungen nach ihren Gebieten auf der Verschiedenheit der Sinnesorgane beruhen.

Demokrit freilich war noch weit davon entfernt, diese Folgerung zu ziehen; er nimmt im Gegenteil an, dafs z. B. für das Hören gar kein besonderes Sinnesorgan vorhanden sei, dafs die Gehörseindrücke nicht nur durch die Ohren, sondern durch den ganzen Leib aufgenommen werden (Theophr. *Περὶ αἰσθ.* 55). Erst Platon erfafst das Problem, und spricht sich, wenn auch nur beiläufig und noch nicht mit voller Strenge, so doch ganz deutlich für das Gesetz der spezifischen Sinnesenergieen aus. Tim. 67 D f. wird ausgeführt, dafs die Farben hervorgebracht werden durch etwas von den Dingen ausgehendes, was entweder feiner oder gröber ist als der Sehstrahl (?) und ihn so entweder zusammen oder auseinander zieht. Es ist dies die Farbe hervorrufende also, fügt Platon hinzu, verwandt den Ursachen der Wärme und Kälte, des herben und scharfen Geschmackes (*ἀδελφὰ τοῖς θερμοῖς* u. s. f.); es ist dasselbe, aber auf einem anderen Gebiete, und darum auch durch ein anderes Wahrnehmungsbild vorgestellt (*ἐν ἄλλῳ γένει τὰ αὐτά, φανταζόμενα δὲ ἄλλα διὰ ταύτας τὰς αἰτίας*). Daher sind die Farben

auch so zu bestimmen: weifs ist das den Sehstrahl auseinanderziehende, schwarz das Gegenteil davon (*τὸ μὲν διακριτικὸν τῆς ὄψεως λευκόν* u. s. f.).

Es klingt das etwas an die im Menon dem Gorgias zugeschriebene Definition der Farbe an als des dem Gesicht angemessenen Ausflusses aus den Gestalten (*χρόα ἀπορροὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός*). Aber man sieht doch leicht den Unterschied: nach der als Empedokleisch bezeichneten Auffassung des Gorgias gibt es Ausflüsse, die für das Auge passen, gerade die entsprechende Gröfse haben, andere, die anderen Sinnesorganen angemessen sind. Die Ausflüsse sind also selbst verschieden von einander, und suchen sich jeder die ihm passende Eingangspforte zum Inneren des Menschen. Und darum wird noch gar nicht gefragt, welche Bedeutung denn die Verschiedenheit dieser Eingangspforten für die Verschiedenheit des von ihnen durchgelassenen Wahrnehmungsstoffes hat. Hierauf eben nun lenkt Platon die Aufmerksamkeit: die Differenzierung des Wahrnehmungsinhaltes, wie wir ihn haben, rührt zum guten Teil von der Eigenart des Sinnesorgans her, welches ihn vermittelt!

Es ist ein weiterer Baustein zu einer neuen physiologischen Theorie des Erkenntnisvorganges, den Platon hier zubehauen hat; aber das Gebäude kam nur in unzusammenhängenden Teilen zur Ausführung. Der Baumeister hatte wohl anderes, wichtigeres zu tun: die Probleme der allgemeinen Erkenntnistheorie waren es, die ihn dauernder anzogen. Ihrer Betrachtung haber wir uns jetzt zuzuwenden.

III. Abschnitt.

Allgemeine Erkenntnisprobleme.

§ 1. Die Sophisten, insbesondere Protagoras, waren es, wie wir sahen, die im Gegensatz zu einem Realismus, der sich seiner eigenen Prinzipien noch nicht recht bewufst geworden war, die Erkenntnisfrage auf ihre einfachste, ihre klassische Form brachten, die Form, die sich ergibt, wo immer, sei

es im Altertum oder in der neueren Zeit, sei es in Europa oder in Indien, das wissenschaftliche Denken reif geworden ist, die Schwierigkeiten zu sehen, die dem uns so vertrauten und scheinbar so einfachen Vorgange des Erkennens anhaften. Die Frage lautet: ist es denn überhaupt richtig, zu fragen, wie es das Denken, die Vorstellung anfangen möchte, etwas von ihr selbst verschiedenes, den Gegenstand zu ergreifen; ist nicht vielmehr Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung ein und dasselbe?

Es ist das scheinbar ein Zurückbiegen der Gedanken auf den sogenannten Standpunkt des naiven Menschen. Auch für diesen ist ja der Gegenstand identisch mit dem Inhalt, der sich in der Vorstellung, in der Wahrnehmung des Gegenstandes darbietet. Wird dieser Inhalt, das Ganze von Farben, Gestalten, Tönen u. s. f., nun als Vorstellung bezeichnet, so sind auch für den naiven Menschen, für den, der über die ganze Frage noch gar nicht nachgedacht hat, Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung ein und dasselbe. Und diese Tatsache mag es denn wohl bewirkt haben, dafs die Sophistik auch nach dieser Seite hin verhältnismäfsig so leicht Eingang fand in die Köpfe der Wissenschaftler wie der Laien, und sie ist es, die dem Konszientialismus oder Positivismus auch heute noch so viele Anhänger wirbt. Wie Schuppen scheint es jedem von den Augen zu fallen, wenn das Gerede von dem geistigen, sinnlich unfafsbaren Vorgang des Erkennens, des Wahrnehmens zum Schweigen gebracht wird, wenn der in der Wahrnehmung so anschaulich gegebene Inhalt, der ihm zunächst und unmittelbar der Gegenstand ist, nun auch die Rolle der Vorstellung voll und ganz übernimmt, und so auch diese zu einem fafsbaren, anschaulichen Wesen umgestaltet!

Aber die Notwendigkeit dieser anscheinend so leichten, unbedeutenden Umgestaltung zeigt, dafs der naive Mensch doch eine andere Auffassung hatte, als der Sophist, der Konszientialist ihm jetzt einreden möchte. Er unterschied den objektiven Gegenstand ohne jede Ungewifsheit von dem Subjektiven, von ihm vielleicht Vorstellung genannten, mit

Hilfe dessen er eben den Gegenstand vorstellte; der Gegenstand blieb, obgleich er vorgestellt wurde, doch etwas unabhängig von diesem Vorstellen, unabhängig vom Ich existierendes. Der Konszientialist aber kennt aus der langen Entwicklung der Wahrnehmungstheorie die Gründe, welche dafür sprechen, die den Wahrnehmungsinhalt ausmachenden Farben, Töne usw. für subjektiv, für abhängig vom wahrnehmenden Ich zn erklären, sie sind ihm Vorstellung als psychisches: seine Identifizierung von Vorstellung und Gegenstand hebt somit den Gegenstand als objektiven Inhalt der Aufsenwelt auf, bedeutet gerade das Gegenteil von derjenigen, zu der sich der naive Mensch bekennen kann. Dieser ist Realist, jener aber Antirealist!

Eine vollständige Umkrempelung der bisherigen wissenschaftlichen nicht nur, sondern auch der naiven Weltauffassung schliefst also der Konszientialismus, die Sophistik, auch in ihren rein theoretischen Behauptungen in sich. Sie durften sich daher nicht zur Begründung ihres Standpunktes darauf berufen, dafs er der „natürliche“, der „gegebene“ sei — obgleich die Art und Weise, wie etwa Gorgias sich über die Wissenschaft, die Philosophie lustig macht, dafür zu sprechen scheint, dafs auch damals mit solchen Argumenten gearbeitet wurde. Sie mufsten sich vielmehr auf wirkliche Gründe, wissenschaftliche Beweise stützen.

Wir kennen diese, wie schon bemerkt, wesentlich aus Platons Darstellung im Theaitetos: Platon war der Mann, das wissenschaftliche an der grofsen, vielfach so häfsliche Seiten zeigenden sophistischen Bewegung gerecht zu würdigen, ihm vielleicht gar erst die rechte Schärfe und Beweiskraft zu geben.

Wenn die Vorstellung, das in der Wahrnehmung gegebene, selbst der Gegenstand der Erkenntnis ist, so mufs Erkenntnis und Vorstellung oder Wahrnehmung dasselbe sein. In dieser Form ordnet Platon das Problem in seine allgemeine Untersuchung ein, die er im Theaitetos nach dem Wesen der Erkenntnis, der Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) anstellt. Er läfst sich aber durch diese Form nicht blind

machen, gegen den Gedanken, der als das tiefste und letzte Prinzip des Positivismus erscheint, dafs es vielleicht gar nicht richtig, gar nicht vernünftig sei, überhaupt nach der Erkenntnis zu fragen, d. h. nach der Erkenntnis im üblichen Sinne, deren wesentlichste Eigenschaft die Wahrheit ist.

Deutlich gliedert sich die Untersuchung der Frage der Wahrnehmung nach diesen beiden Gesichtspunkten: erstens, ist es möglich, den Gegenstand durch die Vorstellung zu ersetzen und so die Wahrnehmung zum Mafsstab der Wahrheit zu machen, und zweitens, ist es möglich, die Wahrheit zu ersetzen durch etwas anderes, die Nützlichkeit? Dazu kommt dann noch eine dritte Untersuchung, die mit der ersten aufs engste verbunden ist, die der Herakliteischen Theorie vom Flusse aller Dinge.

Wir haben schon bemerkt, dafs Platon diese Theorie zunächst etwas enger zu fassen scheint, als Anschauung vom ewigen Fliefsen der Wahrnehmung, sie so auch dem Worte nach mit der allgemeinen Wahrnehmungsfrage in Beziehung setzend, dafs er sie da aber, wo sie endgiltig widerlegt werden soll, in ihrem allgemeinen Sinne nimmt. Und damit weicht er nicht etwa von der geraden Linie seiner Untersuchung ab, sondern zeigt, dafs er auch in den tieferen Zusammenhang der Lehre vom Flusse aller Dinge mit dem konszientialistischen Hauptsatze von der Identität von Vorstellung und Gegenstand eingedrungen war.

Unsere Vorstellungen und Wahrnehmungen von den Dingen der Aufsenwelt wechseln, diese aber bleiben, so würde eine einfache Beschreibung des Gegensatzes von Vorstellung und Gegenstand im realistischen Sinne etwa lauten. Wir sehen ja das Ding, den Stein, das Haus, nicht immer, denken auch nicht immer daran; und weiter, achten wir genauer auf unser Wahrnehmungsbild selbst, so werden wir leicht bemerken, dafs es sich selbst fortwährend ändert, dafs kein Bild dem anderen gleich, geschweige denn identisch mit ihm ist. Anders das Ding, es existiert unabhängig vom wahrgenommenwerden, also auch dann, wenn es nicht wahrgenommen, vorgestellt wird, und nicht nur

ist es in jedem Augenblicke seiner Existenz sich selbst in jedem anderen Augenblicke gleich, sondern es bleibt sogar ein und dasselbe, identisch mit sich selbst. An dieser Tatsache ändert nichts die Erfahrung, dafs auch das Ding deutlich erkennbaren Veränderungen unterworfen ist. Denn man sieht, dafs diese Änderungen nicht übereinstimmen mit den oben aufgezählten Veränderungen der Wahrnehmungsbilder, der Vorstellungen, dafs bis zu ihrem Eintritt wenigstens das Ding auf längere Zeit konstant bleibt, ja dafs sich etwas konstantes in ihm auch durch alle Veränderungen hindurch erhält. Die wissenschaftliche Forschung zeigt genauer, was dies konstante ist, die Masse etwa und die Energie und wohl noch manches andere!

Wer also die Existenz der Dinge, der Aufsenwelt leugnet, und nur unseren Vorstellungen derselben Dasein zuschreibt, mufs diese Konstanten, oder je nach dem Standpunkt, den die Wissenschaft erreicht hat, wenigstens die Konstanz im Allgemeinen, — wie man mit einem vielgebrauchten Ausdruck sagen kann, das Dasein von Substanzen, leugnen. So ist der Herakliteische Satz von Flusse aller Dinge zwar mehr als blofs ein anderer Ausdruck der sophistischen Lehre von der Wahrnehmung als der alleinigen Erkenntnis, aber die Tragweite beider ist dieselbe!

In drei Behauptungen zerlegt sich somit für Platon die Lehre des Konszientialismus:

1. Das Wahrnehmungsbild ist der Gegenstand selbst.
2. Da alle Vorstellungen gleich wahr sind, bedeutet Wahrheit überhaupt nichts und die Weisheit wird nicht durch die gröfsere Wahrheit, sondern durch die gröfsere Nützlichkeit bedingt.
3. Es gibt keine Konstanten in der Welt (in der Aufsenwelt).

In der Widerlegung dieser Sätze verfährt unser Philosoph dann so, dafs er, gleichsam von der Oberfläche aus in die Tiefe dringend, zuerst diejenigen Einwendungen vorbringt, die als die nächstliegenden erscheinen mochten, die

er selbst aber als auf Mifsverständnissen beruhend zurückweist — auf Mifsverständnissen, sei es der wirklichen Lehre der Konszientialisten, sei es des eigentlichen Prinzips dieser Lehre.

Als Wahrnehmungen (*αἰσθήσεις*), oder wie wir genauer übersetzen müssen, als Wahrnehmungsbilder fafst Platon im wesentlichen was auch wir so bezeichnen: Farben, Töne usw., Empfindungen der Wärme und Kälte, daneben aber auch die Lust- und Unlustempfindungen, ja Begierde und Abscheu (Theait. 156). Er folgt damit den Anschauungen seiner Zeit. Für seine Theorie aber macht es nichts aus, dafs er auch die von uns Gefühle genannten Inhalte zu den Wahrnehmungen rechnet; wir brauchen daher auf diese Erweiterung des Begriffs auch keine Rücksicht zu nehmen.

§ 2. Was nun zunächst gegen den Konszientialismus vorgebracht wird — und so pflegt es auch heute noch zu geschehen — sind Bedenken, die sich auf Grund der Auffassung des naiven Menschen, also vom Standpunkte des naiven Realismus aus, sofort zu ergeben scheinen. Wie ist es möglich, dafs ein Ding eine bestimmte Eigenschaft nicht an und für sich, sondern nur in Beziehung auf ein anderes hat? Dann mufs es doch, ohne sich selbst im geringsten zu ändern, je nachdem wir es zu anderen Dingen in Beziehung denken, auch andere Eigenschaften aufweisen, und das heifst doch, sich ändern. Es mufs sich also ändern, ohne sich zu ändern! Ein offenbarer Widerspruch! (153/4). Und ebenso, wenn die Wahrnehmung Erkenntnis sein soll, wie steht es dann mit den Wahrnehmungen, die ein Kranker, ein Wahnsinniger zu haben meint, mit denen, die wir im Traume machen? Diese widersprechen den sogenannten normalen Wahrnehmungen, und sollen doch auch wahr sein! Also wiederum ein Widerspruch! Und welches Merkmal scheidet denn noch normale und anormale Wahrnehmungen, Wachen und Träumen, wenn doch alle Vorstellungen wahr sein sollen? Da die Zeit des Träumens etwa gleich ist der des Wachseins, so setzen sich beide

Wahrheiten, die wache wie die des Träumens, auch gleiche Zeiten lang durch, eine Entscheidung zwischen ihnen ist also auch so unmöglich, der Widerspruch ein unaufheblicher? (Theait. 57/8).

Die Antwort auf diese Bedenken nun wird dem strengen Konszientialisten kaum schwer fallen. Zu grunde liegt ihnen ja eine realistische Auffassung, der Glaube an beharrende Dinge. Und diese Auffassung freilich streitet mit der Relativitätstheorie, wie mit dem Satze, dafs alle Vorstellungen gleich wahr seien. Denn damit ein Ding beharren kann, mufs es auch beharrende Eigenschaften zeigen, und wenn Vorstellungen — Gedanken — sich auf ein wirklich existierendes Ding beziehen, so können nur diejenigen richtig sein, die dem Dinge genau entsprechen, alle anderen müssen falsch sein. Aber diese realistische Auffassung hat ja der Konszientialist gar nicht, für ihn gibt es nichts Beharrendes hinter den Vorstellungen, auf das diese sich bezögen, sondern die Vorstellungen sind sich selbst genug, haben darum auch keinen Mafsstab der Richtigkeit aufser sich anzuerkennen! (156—160).

Nun wohl, aber wenn denn kein fester Mafsstab der Wahrheit vorhanden ist, wenn alle Vorstellungen gleich wahr sind, warum sagt dann Protagoras, der Mensch sei das Mafs aller Dinge, nicht aber irgend ein Tier etwa? Und warum spielt er sich als den Weisen auf, und unternimmt andere durch seinen Unterricht weise zu machen, wenn doch jeder in allen seinen Vorstellungen die Wahrheit schon besitzt, nicht anders als Protagoras selbst?

Es mag ein zur Bekämpfung der Sophisten oft verwendeter Einwurf gewesen sein, den Platon hier vorbringt, aber er bringt ihn nur vor, um zu betonen, dafs solche Argumente ad hominem nicht seine Sache sind: was wäre da schreckliches daran, wenn der Mensch nicht weiser wäre als ein Tier? Nicht auf Gefühlserregungen kommt es an, sondern auf einen wissenschaftlich befriedigenden Beweis!

Freilich liegt in dem Einwurfe neben dem auf das Ge-

fühl berechneten auch noch ein wissenschaftliches Argument, — und darauf kommt Platon auch später wieder zurück.

Vorerst aber gibt er noch einige andere Betrachtungen, welche die Reihe der nicht stichhaltigen Einwürfe zum Abschlufs bringen. Man kann ein Wort wahrnehmen, ohne es zu verstehen (163), man kann mit dem einen Auge sehen, was man mit dem anderen nicht sieht, und so überhaupt mit einem Sinnesorgane wahrnehmen, was man mit dem anderen nicht wahrnimmt, also scheinbar etwas erkennen, was man zugleich nicht erkennt, und ähnliches mehr (165).

Auch diese Bedenken zu entkräften ist nicht schwer, es kommt nur darauf an, sich nicht so nachlässig sondern wissenschaftlich genau auszudrücken (166). Dafs sie Platon doch anführte, mag seinen Grund darin haben, dafs er den Protagoras hier vielleicht wieder in Schutz nehmen wollte gegen derartige leichtfertige Vorwürfe, oder auch darin, dafs er so sich selbst freie Bahn schuf für die wissenschaftliche Erörterung der Frage, ob man nicht gezwungen sei anzunehmen, dafs was erkannt (gewufst) werde, zugleich auch nicht gewufst werden könne, eine Frage, die einen Hauptgegenstand der späteren Untersuchungen des Theaitetos bildet.

Von wirklicher Bedeutung aber für das zunächst vorliegende Problem sind die Auseinandersetzungen über das Wesen der Erinnerung (163/4), die freilich etwas kurz ausfallen. Aus dem Wortlaute des Satzes, dafs die Wahrnehmung die Erkenntnis sei, mufste sich sofort ergeben, dafs die Erinnerung keine Erkenntnis sei. Nun ist aber doch jeder überzeugt, dafs er, wenn er sich richtig eines vergangenen Vorganges erinnert, damit etwas richtiges über diesen Vorgang meint, urteilt, d. h. nach gewöhnlicher Auffassung eine Erkenntnis von ihm hat. Also ergibt sich widerum ein Widerspruch: indem ich z. B. mich an etwas (richtig) erinnere, was ich nicht mehr sehe, erkenne ich etwas, was ich nicht wahrnehme und darum auch nicht erkenne nach dem obigen Satze!

Platon spielt das Problem also wieder auf jenen eben erwähnten formalen Widerspruch hinaus; und auch, was er zur Lösung desselben sagt, zeigt, daſs er der eigentlichen Bedeutung, welche die Erinnerung für alles Erkennen hat, zu dieser Stelle nicht gerecht geworden ist. Er läſst den Protagoras nämlich nur wiederholen, was schon gegen den ersten Vorwurf des Widerspruchs zur Entkräftigung gesagt war: die Erinnerung, oder die Erinnerungsvorstellung sei eben etwas anderes als die Wahrnehmungsvorstellung, und der Erinnernde ein anderer als der Wahrnehmende (166), d. h. offenbar, wegen der ständigen Veränderungen aller Dinge dürfe gar nicht erwartet werden, daſs irgend eine Erkenntnis sich in gleicher Weise wiederholen werde, daſs, realistisch ausgedrückt, sich irgend eine Vorstellung auf eben das beziehen könnte, worauf sich schon eine andere bezog. Oben nun, wo der Annahme solcher Veränderlichkeit der Vorwurf eines formalen Widerspruchs gemacht worden war, genügte es, die Tatsache derselben einfach nach konszientalistischer Auffassung deutlich darzustellen. Hier aber muſste doch der Beweis geführt werden, daſs eine derart veränderliche und vor allem beziehungslose Erinnerung, wie sie Protagoras zuzugeben scheint, eben die Aufgabe wirklich erfüllen kann, welche die Erinnerung tatsächlich im Erkenntnisvorgange erfüllt.

Platon war sich, wie wir oben sahen, durchaus klar darüber, daſs alles Erkennen ein Erinnern — Gedächtnisspuren — zur Voraussetzung hat, und daſs die Erinnerung diese Voraussetzung nur bilden kann, sofern sie sich auf genau denselben Gegenstand bezieht — denselben erkennt —, auf den die vergangene ihr selbst zu Grunde liegende Wahrnehmung und auch die neue mit der Erinnerung zu verschmelzende Wahrnehmung gerichtet sind. Er hat sich hier also einen wichtigen Grund zur Stützung des Realismus entgehen lassen, so nahe er ihm auch gekommen war; und das muſs um so mehr auffallen, als er das Gegenstück der Erinnerung, die Voraussagung der Zukunft, nachher so gut zu diesem seinem Zwecke zu verwenden weiſs.

§ 3. Der erste Teil der Untersuchung, in dem der Konszientialismus somit unbestrittener Sieger bleibt, wird nun dadurch zum Abschlufs gebracht, dafs Platon den tieferen positivistischen Gedanken enthüllt, in dem er sich vollendet. All die bisherigen Streitigkeiten gehen den Konszientialisten im Grunde nichts an, denn in ihnen handelt es sich immer um die Frage des Wahren, des Richtigen. Diese Frage hat für ihn aber gar keinen Sinn, denn da alle Vorstellungen gleich wahr sind, so hat der Begriff der Wahrheit alle aussondernde Bedeutung eingebüfst; er hat überhaupt keinen angebbaren Sinn mehr, denn Wahrheit besteht doch nur, wo ein Gedanke, eine Vorstellung mit einem Gegenstande übereinstimmt, auf den sie sich beziehen. Einen solchen Gegenstand hinter der Vorstellung gibt es aber nicht. Somit gibt es auch keine Wahrheit, und somit auch keine logischen Widersprüche mehr; die Vorstellungen, die Meinungen unterscheiden sich lediglich nach ihrer gröfseren oder geringeren Zweckmäfsigkeit, ihrem gröfseren oder kleineren Nutzen für den Menschen.

Damit ist das Programm des Konszientialismus nach allen Richtungen hin entwickelt und so kann die eigentliche Platonische Widerlegung desselben nunmehr einsetzen. Man mufs diese Anordnung der Gedanken im Auge behalten, wenn man die nun folgenden Beweise richtig würdigen will. Denn der erste dieser Beweise, sowie auch der dritte, beziehen sich gar nicht auf die letzt erreichte Stufe in der Bestimmung der konszientialistischen Auffassung; der erste richtet sich vielmehr gegen eben jene konszientialistische Auffassung, die durch die positivistische Wendung des Protagoras selbst schon aufgegeben war. Platon kämpft hier also nicht nur gegen die letztere, sondern wieder gegen alle Formen des Konszientialismus und stellt so jeder der drei von uns oben ausgesonderten konszientialistischen Behauptungen einen Beweis entgegen.

Der erste Beweis (170 ff.) ist somit gegen den Satz gerichtet, dafs Vorstellung und Gegenstand identisch sind, dafs alle Vorstellungen und Meinungen darum den Mafsstab

der Wahrheit in sich selbst tragen, alle wahr sind, die Wahrnehmung — der Mensch — das Mafs aller Dinge ist. Dieser Satz führt, wie leicht zu zeigen ist, und schon in dem früher erwähnten populären Argumente angedeutet war, zu einem ihn selbst aufhebenden Widerspruch: Da alle Meinungen wahr sein sollen, müssen auch die der Gegner des Protagoras wahr sein, und wenn diese wahr sind, mufs nach dem Satze vom Widerspruch der Satz des Protagoras falsch sein!

Wir haben hier die älteste Form des später so viel angewendeten Argumentes gegen den prinzipiellen Skeptizismus, der jede Sicherheit, jede Wahrheit leugnet. Denn alles für wahr halten, bedeutet natürlich dasselbe, wie alles für falsch erklären, und beides ist gleich unhaltbar, weil es sofort zum Widerspruch führt. Der Widerspruch ist aber am deutlichsten bei der hier vorliegenden Fassung, weil ja durch die Feststellung, dafs alles wahr ist, der Begriff der Wahrheit äufserlich wenigstens noch festgehalten und damit die Notwendigkeit anerkannt wird, dem Satze des Widerspruchs entsprechend zu denken, während der Skeptizismus auch diesem Satze sein „Alles ist falsch“ entgegenstellt.

Platon hatte gezeigt, dafs unter der Annahme, es gebe Wahrheit, der erste Hauptsatz des Protagoras unhaltbar ist; nun hat er gegenüber dem zweiten Satze die Aufgabe, zu zeigen, dafs jene Annahme richtig war, dafs es Wahrheit gibt. Er knüpft dabei wieder an das an, was der Gegner zugesteht, hier, dafs die Meinungen, die Vorstellungen sich durch ihre Nützlichkeit und Unnützlichkeit unterscheiden. Das Nützliche, sagt er, bezieht sich auf die Zukunft (179). Nützlich ist diejenige Meinung über die Zukunft, die etwas voraussagt, was wirklich eintrifft; unnütz diejenige, die das Gegenteil voraussagt. Diese Bestimmungen aber sind nichts anderes, als was man gewöhnlich unter den Begriffen von Wahrheit und Falschheit versteht. Das Nützliche des Protagoras ist also nur ein anderer Ausdruck für das Wahre, und er widerspricht sich selbst,

wenn er den Unterschied von Wahrheit und Falschheit leugnet.

Damit ist der übertriebene Positivismus widerlegt; er mufs die Bedeutung des Begriffes der Wahrheit anerkennen! Offenbar bemerkte nun Platon, dafs seine Aufgabe noch nicht vollendet war, dafs zur vollen Widerlegung des Konszientialismus noch ein wichtiges Stück mangele. Er sagt (179 c), in dieser Hinsicht, nämlich, was die Meinungen über die Zukunft betrifft, ist, wie eben geschehen, wohl zu zeigen, dafs der Satz des Protagoras, jede Meinung sei wahr, falsch ist. Was aber den gegenwärtigen Eindruck betrifft (τὸ παρὸν πάθος), aus dem die Wahrnehmungen und die diesen entsprechenden Meinungen entstehen, so ist es schwerer, die Falschheit nachzuweisen. Er wendet sich damit zur Herakliteischen Lehre, alles sei im Flusse begriffen, Konstantes in der Welt überhaupt nicht anzutreffen. Die Art, wie er diese widerlegt, haben wir schon oben (S. 31/32) dargelegt: gäbe es gar nichts festes, dauerndes, so wäre auch keine Erkenntnis möglich, nicht einmal die, dafs sich etwas verändert! Welchen Sinn und welche Tragweite hat nun dieser Nachweis? Denken wir daran, was wir oben über die Annahme von Konstanten gesagt haben, an den Zusammenhang, in dem diese Annahme mit dem Grundgedanken des Realismus steht, und berücksichtigen wir, dafs Platon selbst, wie eben angeführt, erklärt, mit der Widerlegung der Herakliteischen Lehre von der absoluten Inkonstanz eine andere Aufgabe zu erfüllen, als mit den bisher von ihm vorgebrachten Beweisen, so wird man, scheint uns, zu der Überzeugung geführt, Platon habe damit beabsichtigt, den Abschlufs seiner Begründung des Realismus zu geben.

Denn wenn festgestellt ist, dafs die Wissenschaft ohne den Begriff der Wahrheit nicht auskommen, ihn nicht durch den der Nützlichkeit ersetzen kann, dafs der Unterschied von wahren und falschen Urteilen ein tatsächlicher ist, so ist damit ja noch nicht der Realismus bewiesen. Es gibt eine rein konszientialistische Auffassung, als strenger Kon-

szientialismus etwa zu bezeichnen, welche die Existenz einer Aufsenwelt, die Existenz von Dingen an sich, von besonderen hinter den Wahrnehmungsinhalten stehenden Gegenständen leugnet, und das wirkliche in Ströme psychischen Geschehens, in Komplexe und Reihenfolgen von Vorstellungen auflöst, darum aber doch den Unterschied von wahr und falsch nicht aufgibt. Der strenge Konszientialist fafst alle Urteile als Voraussagen von Wahrnehmungen auf; trifft die Voraussage ein, so ist das Urteil wahr, im anderen Falle falsch. Auch die Urteile, die sich nach der Meinung des Realisten auf gegenwärtig existierende Dinge der Aufsenwelt beziehen, und deren Wahrheit scheinbar von der gegenwärtigen Existenz solcher Dinge abhängt, gehen in Wirklichkeit vielmehr auf die Zukunft: das Ding der Aufsenwelt ist nichts anderes als ein gesetzmäfsiger funktioneller Zusammenhang von Impressionen, Wahrnehmungsbildern; und aussagen, es existiere, heifst nichts anderes als diesen Zusammenhang bejahen, als behaupten, dafs wenn bestimmte Bedingungen, Bewegungen des Körpers, der Augen u. s. f., erfüllt sind, auch bestimmte Wahrnehmungen eintreten werden.

Der Realismus behauptet dem gegenüber, dafs das Ding der Aufsenwelt, auf das sich unsere meisten Urteile beziehen, mehr sei als eine blofse Folge von Wahrnehmungen, dafs es während der Nichtwahrnehmung nicht nur als „Möglichkeit“ zukünftiger Wahrnehmungen, sondern als etwas Wirkliches, und zwar mit einer gewissen Konstanz durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hindurch existiere. Der Unterschied von Realismus und strengem Konszientialismus läfst sich also sehr gut so bestimmen, dafs der erstere an ein durch alle Zeiten hindurch konstant Reales glaubt, der andere aber zur Ausfüllung der von den tatsächlichen Wahrnehmungen in der Existenz des „Dinges“ gelassenen Lücken auf die Möglichkeit zukünftiger Wahrnehmungen verweist.

Dieser Auffassung entspricht nun zum guten Teile das, was Platon als seinen dritten Hauptbeweis gibt. Er sieht,

dafs es nicht genügt, den Unterschied von wahr und falsch in bezug auf Urteile über die Zukunft festzulegen, dafs sein Problem gerade auch eine Erörterung darüber verlangt, worin die Wahrheit der auf gegenwärtiges — gegenwärtige Dinge der Aufsenwelt — gerichteten Erkenntnisse besteht, und er sieht auch, dafs zu diesem Zwecke die Lehre von der absoluten Inkonstanz widerlegt, dafs Konstanten nachgewiesen werden müssen!

So weit ist er seinem Probleme gerecht geworden; die Lösung, die er gibt, ist aber trotzdem nicht befriedigend. Denn was er gegen die Herakliteer nachweist, ist doch nur dies, dafs eine Erkenntnis bei absoluter Inkonstanz unmöglich ist, nicht aber, dafs das Konstante etwas sei, was als gegenwärtig hinter den Vorstellungen und in den von den Wahrnehmungen gelassenen Lücken existiere. Platons Beweis ist im Grunde nichts anderes als eine genauere Ausführung des Sokratischen Gedankens, dafs, wenn schon alles veränderlich sein mag, doch die Begriffe, mit denen wir denken, sich nicht ändern dürfen. Sie dürfen sich im besonderen nicht ändern während des Gedankens selbst, weil sonst jede zum Denken notwendige Beziehung der Bestandteile des Gedankens auf einander ausgeschlossen ist.

Diese Konstanz aber erkennt auch der strenge Konszientialismus an. Ja er geht in der Anerkennung von Konstanten sogar noch ein Stück weiter: nicht blofs logische, sondern auch reale Konstanz wird zugestanden! Freilich nicht von konstanten Dingen ist die Rede, aber der Zusammenhang, das Gesetz, das an die Stelle dieser Dinge getreten ist, ist doch auch etwas konstantes! Platons Beweis bleibt also, hiergegen gehalten, sehr zurück: eine Widerlegung des strengen Konszientialismus ist nicht erreicht.

Natürlich kann man bei dieser Sachlage die Frage aufwerfen, ob man denn überhaupt ein Recht habe, Platon an solchem Mafsstabe zu messen, ob man ihm die Absicht zuschreiben dürfe, nicht nur bestimmte Sätze des Protagoras

und der Herakliteer zu widerlegen, sondern überhaupt das ganze Problem des Realismus zu erledigen. Diese Frage mufs gewifs gestellt werden; sie wird dazu dienen, ein gerechteres Urteil über Platon zu gewinnen.

Zunächst ist soviel ja selbstverständlich, dafs man Widerlegungen bestimmter Ansichten nicht deswegen mit solchem Aufwande gibt, um blofs zu widerlegen, sondern offenbar deswegen, um durch die Widerlegung der falschen die nach der eigenen Auffassung richtige Ansicht ins rechte Licht zu stellen und zu begründen. Dafs aber Platons eigene Meinung die war, es seien hinter den veränderlichen sinnlichen in der Wahrnehmung gegebenen Inhalten noch andere von diesen verschiedene als das wahrhaft Seiende und als eigentlicher Gegenstand der Erkenntnis anzunehmen, geht aus allem hervor, was wir besprochen haben. Damit ist aber der Realismus im Prinzip ausgesprochen.

In bezug auf die Durchführung dieses Prinzips aber ist zweierlei zu bemerken. Erstens nämlich dies, dafs es Platon, wie wir gesehen, allerdings nicht gelingt, das Problem des Realismus in allen Stücken zu bewältigen, dafs er sicher nicht einmal zu voller Klarheit über alle Schwierigkeiten, die ihm anhaften, gelangt ist, dafs aber die Gedanken, mit denen er das Problem zu lösen unternimmt, auffallenderweise gerade diejenigen sind, die auch heute als die entscheidenden betrachtet werden. Nicht nur die letztbesprochene Frage der Konstanten gehört hierher, auch die Grundbegriffe der beiden anderen Beweise, der der Wahrheit und der der Zweckmäfsigkeit sind aufs engste, wie die neueren Untersuchungen beweisen, verknüpft nicht nur mit der allgemeinen Erkenntnisfrage, sondern auch mit dem spezielleren Gedanken des Realismus. Wir werden also sagen müssen, dafs Platon auch hinsichtlich des letzterem durchaus auf dem richtigen Wege war. Wenn er aber geglaubt haben sollte, das Ziel selbst erreicht zu haben, so befand er sich damit in einem Irrtum, dessen sich der Realismus öfter schuldig gemacht hat: es liegt so nahe zu glauben, wenn man gezeigt hat, dafs die Vorstellungen den

Maſsstab ihrer Wahrheit nicht in sich tragen, sondern daſs sie sich auf etwas von ihnen verschiedenes beziehen, und dieser Beziehung entsprechend wahr oder falsch sind — es liegt nahe dann zu glauben, man habe damit auch etwas auſserhalb der Vorstellungen liegendes Reale nachgewiesen! Zweitens aber muſs zugestanden, ja betont werden, daſs, obgleich das erkenntnistheoretische Problem zunächst für Platon genau so liegt, wie etwa für den modernen Realisten, er ihm eben dadurch eine eigentümliche Wendung gegeben hat, daſs er den Gedanken an den besonderen Nachweis einer Auſsenwelt immer weiter zurücktreten lieſs gegenüber dem Versuche, das Erkenntnisproblem in allgemeinerer Weise zu lösen.

Es hatte sich aus den bisherigen Untersuchungen ergeben, daſs die Erkenntnis nicht in der Wahrnehmung bestehen kann: auch auf dem Gebiete, auf dem die Sinneswahrnehmung letzte Quelle alles Wissens zu sein scheint, hatte sich gezeigt, daſs sie nicht die einzige Quelle sein kann, daſs schon in der Erinnerung, sicher aber in dem Voraussagen der Zukunft, eine nicht abzuleugnende und von der Wahrnehmung verschiedene Erkenntnis vorliegt. Platon ergänzt diese mehr negativen Bestimmungen durch Hinweis auf eine Reihe von Inhalten, auf die sich nun in ganz besonderem Maſse, da sie überhaupt nie Gegenstand der Wahrnehmung sein können, die eigentliche Erkenntnis richten soll. Das Ohr erfaſst nicht, was das Auge erfaſst; nicht mit den Sinnen also denke ich über das, was mehr als einen Sinn angeht. So ist der Unterschied von Farbe und Ton z. B. weder mit dem Auge noch mit dem Ohr zu erkennen; es muſs vielmehr ein hinter den Sinnen stehendes Erkenntnisvermögen sein, das die von den einzelnen Sinnen getrennt überlieferten Eindrücke zu vergleichen im stande ist, ihre Verschiedenheit, wie das, was allen gemeinsam ist, erkennt. Als solche Inhalte, die dies Erkenntnisvermögen, die Seele in sich selbst, auffaſst, werden dann aufgezählt: Sein (Wesen) und Nichtsein, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Verschiedenheit, Einzahl und Mehrzahl, das Gerade

und das Ungerade, das Schöne und das Hässliche, das Gute und das Böse (Theait. 185/6).

Es ist das eine der ersten Kategorientafeln, durch welche mit glücklichem Griffe wichtige allgemeinste Begriffe aus dem Meere der Erkenntnis herausgehoben werden, glücklicher als die des Aristoteles insofern, als sie nicht alles mögliche bunt durcheinander würfelt, sondern von vornherein einen bestimmten Gesichtspunkt der Auswahl aufstellt, und ihm auch treu bleibt.

Der wichtigste unter allen aufgezählten Begriffen ist der des Seins oder des Wesens (*οὐσία*). Auf dieses vor allem richten sich die Schlüsse, die sich Platon, wie wir mutmassten, vielleicht in phaenomenalistischer Weise, auf Grund der Wahrnehmungseindrücke über diese hinausgehend denkt.

Wer nun nicht das Wesen erfasst, erfasst auch die Wahrheit nicht, und wer nicht die Wahrheit, der hat auch keine Erkenntnis.

Die Wahrnehmung also ist keine Erkenntnis, und zwar muss man sagen, sie ist überhaupt keine Erkenntnis, in keinem ihrer Teile!

Mit dieser scharfen Wendung ist die Richtung entschieden, in der sich das Platonische Denken immer ausgesprochener bewegt: Die wahre Wissenschaft geht auf das Wesen, dieses ist nicht in der Wahrnehmung gegeben, gehört überhaupt nicht der Wahrnehmungswelt, der sinnlichen Welt, an, muss also durch übersinnliche Erkenntnis in einer übersinnlichen Welt gesucht werden. Das ist immer noch Realismus, aber ein solcher, der einen leichten Übergang zur Mystik gestattet!

Doch diesen letzten Gang haben wir mit Platon noch nicht zu gehen. Der wissenschaftlich lösbaren Probleme bietet sich noch eine Fülle.

§ 4. Der zweite Teil des Theaitetos ist der Erörterung der Urteilstheorie gewidmet. Urteilen, erkennen ist für Platon im wesentlichen wie für Aristoteles und uns, das, was wahr oder falsch sein kann. Wenn im Philebus nicht

nur die Vorstellungen, sondern auch Lust und Unlust als wahr oder falsch bezeichnet werden, so gibt sich diese Bezeichnung eben als Erweiterung eines sonst festgehaltenen Sprachgebrauches.

Wahrheit also soll charakteristisches Merkmal des Erkennens sein; was heifst aber Wahrheit? und was heifst Falschheit? Gibt es denn überhaupt so etwas wie Falschheit?

Es scheint, dafs der Satz des Antisthenes vom *οἰκεῖος λόγος*, der Satz, dafs es nur wahre Urteile gebe, es war, der das Problem deutlich gemacht hatte. Die Beziehung auf ihn ist, wenn nicht im Theaitetos, so doch im Sophisten, der hierin die Fortsetzung des Theaitetos bildet, klar zu erkennen. So seltsam der Satz nun klingen mochte, es sind nicht geringe Schwierigkeiten, die seiner wissenschaftlichen Widerlegung entgegenstehen; Platon ringt mit ihnen im Theaitetos vergebens, erst im Sophisten gibt er die Lösung.

Die Schwierigkeit liegt zunächst für Platon da, wo auch heute noch in manchen Urteilstheorien ein innerlicher Anstofs gefühlt werden kann. Das Erkennen hat den Zweck, das Nichtwissen zu beseitigen, das Wissen an seine Stelle zu setzen; es stellt also einen Übergang aus dem Nichtwissen in das Wissen dar. Aber eben dieser Übergang hat so etwas unbestimmtes, nicht recht greifbares an sich, greifbar scheinen allein sein Beginn, das Nichtwissen, und sein Abschlufs, das erreichte Wissen zu sein. So erklärt sich vielleicht, dafs eine Neigung besteht, das Urteil gar nicht als Übergang, sondern als Abschlufs zu denken. Denn dafs das Erkennen nicht ein Nichtwissen sein kann, ist selbstverständlich, also wird es wohl ein Wissen sein.

Wenn aber das Erkennen ein Wissen ist, wie hat man sich dann zu erklären, dafs das Erkennen so oft nicht wirklich zum Wissen führt, dafs unsere Urteile falsch sind? Es müfste sich dann doch mit dem Wissen ein Nichtwissen verbinden, man müfste wissen, was man nicht weifs!

Das Paradoxon, das in der vorhergehenden Untersuchung hier und da schon angeklungen, zieht sich durch die ganze folgende Erörterung des Theaitetos über das Urteil; immer wieder wird der Versuch gemacht, seiner ledig zu werden, aber immer wieder erweist es sich als der Weisheit letzter Schlufs.

Die erste Formulierung des Gedankens, wie sie sich unmittelbar aus dem Problem ergibt, führt zu einem Schema von vier Sätzen. Besteht das (richtige) Erkennen im Wissen, so wäre das falsche Erkennen, besser gesagt, das falsche Urteil dahin zu erklären, dafs es behaupte:

Das Gewufste sei ein Nichtgewufstes,
oder: Das Nichtgewufste sei ein Gewufstes,
oder: Das Gewufste sei ein anderes Gewufstes,
oder: Das Nichtgewufste sei ein anderes Nichtgewufstes (188).

Kurze Überlegung zeigt, dafs das alles unsinnig ist, dafs es notwendig zu der sich widersprechenden Annahme führt, man könne wissen, was man nicht weifs (188).

Also lassen wir die Frage des Wissens einmal, betrachten wir das Erkennen als Urteil über Sein und Nichtsein. Wer behauptet, dafs etwas existiere an einem anderen, oder an und für sich, wird wahres behaupten, wenn das Etwas tatsächlich so existiert, falsches aber, wenn es nicht so existiert; und entsprechend für den Fall, dafs die Nichtexistenz behauptet werde. Falsch ist also das Urteil, welches Existenz von Nichtexistierendem, und Nichtexistenz von Existierendem aussagt. Damit aber erhebt sich die Frage, welche die entscheidende wird für die gesamte Weiterentwicklung der erkenntnistheoretischen Gedanken Platons: ist es denn überhaupt möglich, ein Nichtseiendes zu meinen, vorzustellen? Mufs man nicht vielmehr, wenn man überhaupt etwas meint, eben etwas meinen, und das etwas kann natürlich nicht Nichts, nicht Nichtseiendes sein? Wenn man also etwas meint, mufs man Seiendes meinen (189).

Es ist das ein ähnlicher Gedanke, wie wir ihn beim

Parmenides gefunden haben; nur wird bei Platon deutlicher, um was es sich handelt. Wenn man etwas sieht, so mufs man ein Seiendes sehen, und wenn man etwas hört, so mufs man ein Seiendes hören u. s. f. Der wahrgenommene Inhalt also ist es, auf dessen Wirklichkeit sich zunächst Platon beruft. Man könnte somit denken, er stelle sich hier einmal auf den konszientialistischen Standpunkt, für den die Wirklichkeit des sinnlichen in der Wahrnehmung gegebenen Inhaltes die Wirklichkeit überhaupt ist; er mache sich also in dem vorliegenden Trugschlufs des weit verbreiteten antirealistischen Fehlers schuldig, die Vorstellung oder den Vorstellungsinhalt mit dem Gegenstand der Vorstellung zu verwechseln. Die Vorstellung, würde dann der Realist erwidern, ist allerdings stets real, aber real als psychischer Inhalt; mit dieser Erkenntnis ist also noch nichts über die Realität des Vorstellungsgegenstandes ausgemacht.

Wir glauben nun aber, dafs Platon so wohl selbst gedacht hat. Er hat ja selbst eben nachgewiesen, dafs das Erkennen etwas anderes ist als die Wahrnehmung, und nicht um den Gegenstand der Wahrnehmung blofs, sondern um den der Erkenntnis überhaupt handelt es sich. Gegenstand der Erkenntnis ist allerdings meist das Reale der Aufsenwelt; aber zwischen diesem Realen und dem psychischen Realen des Vorstellungsbildes schiebt sich noch ein drittes ein, das wir etwa als das durch den Begriff inhaltlich gemeinte bezeichnen können, dasjenige, was den sogenannten Inhalt des Begriffes ausmacht.

Dies inhaltlich gemeinte ist bei jeder Erkenntnis vorhanden, und auf seine Natur scheint uns die Platonische Frage zu zielen, deutlicher freilich im Sophisten als im Theaitetes. Die Antwort, die in diesem letzteren Gespräch darauf gegeben wird, würde dann also lauten: Da man stets etwas inhaltlich meinen mufs um zu meinen, und das Etwas ein Seiendes sein mufs, so mufs das inhaltlich gemeinte ein Seiendes sein, nichtwirkliches kann überhaupt nicht gemeint werden!

Wir verfolgen diesen Gedanken zunächst nicht weiter;

seine Erledigung findet er, wie gesagt, erst im Sophisten. Hier ergibt sich für Platon, dafs wieder die Bestimmung des falschen Urteils fehlgeschlagen ist.

Er geht darum nunmehr zu einer genaueren Betrachtung des Erkenntnisvorganges über, die wir z. T. schon oben besprochen haben.

Wenn das Erkennen ein Hineinpassen eines neuen Wahrnehmungseindruckes in die von der Seele, dem Gedächtnis aufbewahrte Spur eines früheren ist, so scheint sich zu ergeben, dafs ein wahres Erkennen dann stattfindet, wenn der neue Eindruck in die ihm gleichende Spur gelangt, ein falsches aber dann, wenn die Erkenntnisse verwechselt werden, in eine andere als die zu ihnen gehörige Spur geraten. Das falsch meinen ist also ein anderes meinen (*ἀλλοδοξεῖν, ἑτεροδοξεῖν*). So unmöglich es zunächst schien, dafs jemand Vorstellungen, die er hat, verwechseln könne (190), so zeigt die neue Betrachtungsweise (191—194), dafs ein Verwechseln allerdings statt haben könne, nicht in bezug auf dasjenige, was man nicht weifs, sondern gerade in bezug auf dasjenige, was man weifs, und zugleich auch — ganz oder zum Teil — wahrnimmt.

So scheint sich endlich ergeben zu haben, worin das Wesen des falschen Urteils besteht, welches seine Bedingungen sind! Aber eben diese Bedingungen sind es, die das Ergebnis wieder zu nichte machen, es wenigstens nicht als ein allgemeingiltiges erscheinen lassen. Denn wenn immer ein Wahrnehmen dabei sein mufs, um ein falsches Urteil zu fällen, so könnte es im nicht wahrnehmenden Denken nie Falschheit geben! Das aber ist unsinnig anzunehmen, denn das Rechnen z. B. ist ein solches reines Denken, und Irrtümer im Rechnen wird niemand leugnen. Wenn jemand 5 und 7 zusammenzählend als Summe 11 erhält statt der 12, so mufs er doch sowohl 5 und 7 wie 11 kennen; er hält also wieder etwas, wovon er weifs (5 + 7), für etwas davon verschiedenes (11), wovon er aber ebenfalls weifs! Die alte Unmöglichkeit hat sich eingestellt.

Wieder also ein Fehlschlag! So mufs überlegt werden, ob nicht die ganze Anlage der Untersuchung, ihr Ausgangspunkt unrichtig war. Platon sieht, dafs es bedenklich, fast ein Zirkel war, zur Erklärung des Begriffes der Erkenntnis (ἐπιστήμη), den des Wissens (ἐπίστασθαι) zu verwenden, ohne dafs vorher klar gemacht war, in welchem Verhältnis beide zu einander stehen. Vielleicht liefs sich der Widerspruch, das zu wissen, was man nicht weifs, vermeiden, wenn genauer bestimmt wurde, was Wissen ist?

Der von anderer Seite angegebenen Definition, das Wissen sei ein Haben der Erkenntnis (ἐπιστήμης ἕξις), stellt Platon die zweite gegenüber, das Wissen sei Besitz der Erkenntnis (ἐπιστήμης κτῆσις). Er macht durch diese Gegenüberstellung deutlich, dafs in bezug auf das Wissen zweierlei zu unterscheiden sei, der Zustand dessen, der eine Erkenntnis über irgend etwas gewonnen, sie zu seiner Verfügung hat (in dem Taubenschlag seiner Seele), ohne sich ihrer doch im Augenblicke zu bedienen, sich ihrer, wie man wohl sagt, gerade bewufst zu sein, und der Zustand dessen, der eben im Durchdenken derselben begriffen ist. Es ist das der Unterschied, der von Aristoteles so gern zur Erklärung seiner Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit und ihrer feineren Unterarten als Beispiel herbeigezogen wird.

Wissen hat also zwei Bedeutungen, und beachtet man beide, so scheint sich sofort eine einfache Lösung jenes Widerspruches zu ergeben, dafs man wissen könne, was man nicht weifs. Dieser Satz würde dann nämlich besagen, dafs man im Besitz einer Erkenntnis sein kann, ohne sie doch gerade zu haben, d. h. tatsächlich zu denken.

Aber auch dieser Ausweg aus der Schwierigkeit erweist sich bei näherem Zusehen als trügerisch. Denn offenbar, der Vorgang des Erkennens würde so betrachtet darin bestehen, dafs der Besitz in das Haben, die nur zur Verfügung stehende Erkenntnis in eine tätige, bewufste übergeführt werde. Wie aber soll dann ein Irrtum möglich sein? Wenn in unserer Seele die Zahlenkenntnisse wie Tauben in einem Käfig herumschwirren und der Besitzer

des Käfigs versucht, eine zu fangen, so kann es ihm wohl vorkommen, dafs er eine andere greift, als die, welche er zunächst wollte; aber wenn er sie ergriffen hat, so ist es doch immer seine Erkenntnis, er besafs sie ja schon vorher, also kann das Fehlgreifen nicht als ein Irren ausgelegt werden, denn sonst müfste man sich wieder irren in bezug auf das, was man doch schon kennt. Auch die vom Theaitetos vorgeschlagene Abänderung des Bildes, neben den Erkenntnissen auch Unkenntnisse (*ἀνεπιστημοσύναι*) in der Seele herumflattern zu lassen, macht die Sache nicht besser. Streng genommen zerstört sie ja das ganze Bild, in jedem Fall aber schiebt sie das Problem nur zurück: man mufs wieder fragen, wie kommt es denn, dafs man eine Unkenntnis unter die Erkenntnisse aufgenommen hat, oder dafs man eine Unkenntnis für eine Erkenntnis hält! Man müfste nun wieder neue Erkenntnisse sowohl von den Erkenntnissen wie von den Unkenntnissen erfinden, und einen neuen Taubenschlag für sie und so fort ohne jegliches Ergebnis!

Gerade dieser letzte Versuch Platons, das Problem des falschen Urteils zu lösen, scheint uns eine rechte Bestätigung dessen, war wir zu Anfang bemerkten, dafs das Urteil hier nicht als der Übergang aus dem Nichtwissen in das Wissen, sondern als der schon erreichte Abschlufs derselben aufgefafst wird. Die Erkenntnisse des reinen nicht wahrnehmenden Denkens werden als schon erlangt, als fertig in der Seele liegend betrachtet, und nicht, wie sie da hinein gekommen sind, wie man sie erlangt hat, wird gefragt, sondern der Versuch gemacht, das Erkennen als ein lebendig, bewufst werden der schon vorhandenen nur nicht immer bewufsten Erkenntnisse zu erklären. Dafs damit eine Erklärung des falschen Urteils von vornherein zum Widersinn wird, ist klar, ebenso aber, warum dann jede Erklärung des Urteils überhaupt mifslingen mufste.

§ 5. Da es Platon nicht gelungen ist, diesen Grund des Mifslingens seiner Erklärungsversuche zu entdecken, so waren auch die Untersuchungen im dritten Teil des Theaitetos, zu

denen hauptsächlich die Lehren des Antisthenes über das Wesen des Urteils und der Erklärung den Stoff darbieten, von vornherein zur Ergebnislosigkeit verurteilt.

Es ist eine etwas merkwürdige Wendung, mit der Platon das Problem des Antisthenes an die bisherige Gedankenreihe anschliefst. Der Versuch, das Wesen des wahren Urteils von der Erörterung seines Gegenstückes, des falschen Urteils, aus zu bestimmen, war nicht gelungen; die Falschheit blieb ein Rätsel. Also mufste man nun doch unmittelbar nach dem Wesen der Wahrheit, der wahren Erkenntnis fragen. Aber sofort erfahren wir, das Wesen der (wahren) Erkenntnis könne nicht in der Wahrheit allein liegen, denn Wahrheit, richtige Meinung (ἀληθὴς δόξα) komme auch vor ohne eigentliche Erkenntnis. So wenn ein Richter sich vom Anwalt überreden läfst, einen Fall in bestimmter Weise zu beurteilen, und zufällig diese Beurteilung das richtige trifft, ohne dafs weder Anwalt noch Richter irgend welche Möglichkeit hatten, den Fall wirklich kennen zu lernen — dann kommt dem Urteil das Merkmal der Wahrheit zu, eine Erkenntnis aber ist trotzdem nicht vorhanden (201).

Wir sagen, diese Wendung hat etwas merkwürdiges an sich. Denn einerseits wird ja hier sozusagen stillschweigend oder im Vorbeigehen das bestimmt, worauf die bisherige Untersuchung doch im Grunde gerichtet war: das Wesen der Wahrheit! Wahrheit kommt einem Urteil dann zu, wenn es die Sache, von der es aussagt, so darstellt, wie die Sache wirklich ist. Und es ist gerade ein wesentliches Merkmal der Wahrheit, dafs sie gar nichts mit dem subjektiven Wahrheitsbewufstsein zu tun hat, sondern etwas objektives ist. Platon aber scheint gar nicht zu bemerken, dafs er so das gesuchte eigentlich schon gefunden hat, und heftet seine Aufmerksamkeit gerade auf das subjektive Element, was zu der objektiven Wahrheit eines Satzes hinzukommend, ihn zu einem mit Überzeugung für wahr gehaltenen macht.

Nun aber weiter, ist es dies subjektive Überzeugungsbewufstsein, um das es sich handelt, warum geht dann

Platon auf die Untersuchung desselben so wenig ein und verweilt so lange und ausschliefslich bei dem Versuche, das fehlende als den λόγος, die Erklärung, zu bestimmen?

Die Erklärung für dies Verfahren liegt wohl darin, dafs Platon wünschte, die Definition des Antisthenes, nach welcher die Erkenntnis in der mit der Erklärung verbundenen richtigen Meinung (ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου) besteht, einer Kritik zu unterziehen, und diese Kritik in einen inneren logischen Zusammenhang mit seiner bisherigen Untersuchung der Erkenntnis zu bringen. Kurz, er wollte den Übergang zu der neuen Untersuchung als einen vom Problem geforderten, als einen logisch notwendigen darstellen, und beging den Fehler, wie man es bei Naturen mit starken logischen Instinkten öfter findet, einen logischen Zusammenhang, da wo er nicht vorhanden ist, zu erkünsteln.

Die weitere Untersuchung bezieht sich also lediglich auf die Frage, in welchem Sinne wohl der Satz des Antisthenes richtig sein möchte, wie der Begriff des λόγος wohl zu verstehen sei.

Zuerst natürlich mufste in Betracht gezogen werden, was Antisthenes selbst gelehrt hatte, nämlich dafs der λόγος darauf gehe, das Zusammengesetzte durch Angabe der einfachen Bestandteile zu erklären. Erklärbar war dann offenbar nur das Zusammengesetzte, nicht aber die letzten einfachen Inhalte, aus denen es zusammengesetzt ist. Es ist das eine Lehre, die ja auch heute noch eine grofse Rolle spielt in der Logik. Definieren, sagt man, heifst so viel als den Inhalt, und das sind die Bestandteile, eines Begriffes angeben; ist man in diesem Analysieren eines begrifflichen Inhaltes auf die letzten einfachen Bestandteile gestofsen, so hört das Analysieren und damit das Definieren auf — man definiert also schliefslich mit Begriffen, die selbst nicht definiert werden können.

Diese sich so ergebende Schwierigkeit — mag sie nun wirklich oder nur scheinbar sein — ist es denn auch, die Platon gegen Antisthenes geltend macht und zwar in sehr geschickter Weise. Als Beispiel für einen zusammenge-

setzten Inhalt diene die erste Silbe des Namens Sokrates, also ΣΩ. Dies ΣΩ besteht aus den einfachen Bestandteilen Σ und Ω, und zwar entweder so, dafs es einfach das Zusammen derselben ist, oder darüber hinaus noch etwas besonderes enthält, wodurch seine Eigenart als Zusammengesetztes bedingt wird. Ist ΣΩ nun nichts anderes als das Zusammen von Σ und Ω, und sind Σ und Ω einzeln nicht erklärbar, und darum auch nicht erkennbar, so wäre es unsinnig annehmen zu wollen, dafs sie in ihrem Zusammen erklärbar und erkennbar sein sollten. Ist aber in ΣΩ über Σ und Ω hinaus noch etwas besonderes enthalten, so mufs dies selbst als ein einfaches gedacht werden — denn wäre es selbst wieder ein Zusammengesetztes, so würde in bezug auf dieses dann das Dilemma noch einmal gestellt werden müssen. Ist dies Besondere, das die Eigenart des ΣΩ bestimmt, aber ein einfaches, so ist es darum selbst und damit auch die Zusammensetzung des ΣΩ nicht erkennbar (201—205).

Es scheint somit, dafs eher die einfachen Bestandteile erkennbar sind als ihre Verknüpfungen! Der Begriff der Erklärung also mufs anders gefafst werden! Platon gibt nun noch einige in gewisser Ordnung vom Oberflächlicheren ins Tiefere führende Definitionen des λόγος, die an sich recht beachtenswert erscheinen, aber zur Erklärung der Erkenntnis nicht hinreichen.

Wie schon im Zusammenhange der vorigen Erörterung gesagt war, manche betrachteten den λόγος als Verflechtung von Namen (*ὀνομάτων συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν* Theait. 202 B), so heifst es nun (206), die Erklärung sei ein Ausdrücken eines Gedankens durch Worte.

Hier scheint also die moderne Auffassung, nach welcher eine Definition nichts anderes ist als eine willkürliche Benennung oder Namenserklärung, ganz nahe zu liegen; und nach der Art, wie Platon diese Auffassung behandelt, zu schliefsen, mufs man wohl annehmen, dafs er von dem Problem, welches zu Grunde liegt, nicht unberührt geblieben war. Wir möchten deshalb auf jene eigentümliche Dar-

legung im Menon hinweisen, wo Sokrates, zu der Erkenntnis vorgedrungen, dafs weder er noch Menon im geringsten wisse, was die Tugend sei, sich die Frage des Menon gefallen lassen mufs, wie er denn etwas suchen könne, von dem er gar nicht wisse, was es ist (Men. 80). Offenbar, wenn ich eine Untersuchung über irgend etwas anstellen will, mufs ich wissen, worüber; ich mufs das Subjekt schon haben, wenn ich im Prädikate von ihm — und nicht von irgend etwas anderem — Eigenschaften aussagen will. Ich mufs daher auf eine andere Weise als durch aussagen zum Subjekte meiner Aussagen gelangen, d. h. aber die Bestimmung des Subjektes, des Gegenstandes einer Untersuchung, ist nicht Sache des urteilenden, sondern Sache des zuweisenden Denkens, nämlich des Begriffe und Namen einander zuweisenden Denkens. Definieren heifst also, einfach ausgedrückt, einen Namen geben oder einen Namen erklären.

Es ist nun nicht möglich, aus den Andeutungen Platons zu ersehen, ob man in der Theorie der Definition, des *λόγος*, schon zu dieser Erkenntnis gelangt war. Das Problem selbst mufs, nach dem Menon zu schliefsen, im Platonischen Kreise in seinen Grundzügen wenigstens erfafst worden sein, und wenn sich Platon hier im Theaitetos schliefslich gegen solche Auffassung des *λόγος* erklärt, so geschieht das eigentlich nicht so sehr mit Hinblick auf das Wesen des *λόγος*, als vielmehr mit Hinblick auf das Wesen der durch das Merkmal des *λόγος* bestimmten Erkenntnis.

Denn Platon schliefst einfach, wenn der *λόγος* im blofsen Wortausdruck sein Wesen hat, so ist die mit dem *λόγος* verbundene richtige Meinung im wesentlichen gar nichts weiter als die richtige Meinung allein, mit dem *λόγος* ist also kein charakteristisches Merkmal zu diesem Begriffe hinzugefügt (206).

Geht man daher etwas weiter und nimmt nicht jede beliebige Äufserung, sondern etwa die Angabe der Bestandteile eines Gegenstandes als seinen *λόγος*, seine Erklärung, so begegnet wieder die Schwierigkeit, der obigen Erörterung entsprechend, dass, wer die Bestandteile kennt, damit noch

nicht notwendig auch ihre Verknüpfungen kennen mufs (206—8).

Und endlich, auch das dritte, was wohl gesagt werden möchte, das Wesen des λόγος bestünde in der Angabe des unterscheidenden Merkmals, genügt nicht, um den Begriff der Erkenntnis als der mit dem λόγος verbundenen richtigen Meinung zu einem logisch befriedigenden zu gestalten. Einmal nämlich ist klar, dafs die richtige Meinung, um richtig zu sein, das unterscheidende Merkmal selbst schon angeben mufs, denn sonst wäre ja gar nicht auszumachen, ob die Meinung sich eben auf den Gegenstand bezieht, auf den sie sich beziehen soll; also bringt wieder das Merkmal des λόγος selbst nichts neues charakteristisches bei gegenüber dem Begriff der richtigen Meinung allein. Und dann mufs noch weiter beachtet werden, was denn die Angabe des unterscheidenden Merkmals eigentlich bedeutet. Nämlich wenn sie nicht auf dem Gebiete des Vorstellens, Meinens bleiben will, auf dem doch die eigentliche Erkenntnis nicht zu finden war, sondern mehr als ein Meinen, nämlich ein Erkennen des unterscheidenden Merkmals bedeutet, dann wird die ganze Erklärung der Erkenntnis zum Zirkel, das Erkennen wird durch das Erkennen definiert! (209/10).

Somit ergibt sich, auch diese Art, den Begriff der Erkenntnis, der Wissenschaft zu bestimmen, ist unbefriedigend. Und rein negativ lautet die Antwort, die am Schlufs der gesamten Untersuchung im Theaitetos gegeben wird: die Erkenntnis ist weder Wahrnehmung noch richtige Meinung noch mit Erklärung verbundene richtige Meinung!

Durch die negative Form dieser Antwort darf man sich aber über ihre wirkliche Bedeutung nicht täuschen lassen. Nicht nur ist die kritische Zurückweisung einer ernsthaft zu nehmenden Hypothese stets ein Gewinn, ein Fortschritt in der Wissenschaft, sondern es gibt Fragen, die mit einer verneinenden Antwort überhaupt entschieden sind. Dahin gehört unseres Erachtens auch das eigentliche Aufsenweltsproblem. Der Vertreter des Realismus kann sich auf die Tatsache berufen, dafs sein Standpunkt der

nächstliegende, überhaupt der gegebene ist, auf dem zunächst jeder steht; wird derselbe also von jemand zweifelhaft oder falsch befunden, so hat zunächst dieser, nicht der Realist die Beweislast zu tragen. Der Realist wird sich dann darauf beschränken können, den Beweis des Antirealismus zu widerlegen, um den Realismus wieder in sein altes Recht einzusetzen.

Das hat nun Platon getan; er weist die konszientialistischen Angriffe der Sophisten und Herakliteer zurück, ja er schlägt den Weg ein, auf dem nicht nur diese, sondern überhaupt jede antirealistische Auffassung zu widerlegen sein wird. Er hat also, im Prinzip wenigstens, im ersten Teil des Theaitetos den Realismus wissenschaftlich gesichert.

Viel unbefriedigender sind dagegen die Ergebnisse der Untersuchungen im zweiten und dritten Teile. Wenn man unbefangen an das im dritten Teil gegebene herantritt, so wird man sagen müssen, daſs es sich hier im Grunde um die Frage nach dem Wesen des λόγος handelt, wie wir sagen würden, um die Frage nach dem Wesen des Begriffs und der Definition. Es sind nun wichtige Erkenntnisse, die hierzu, sei es von Platon selbst, sei es von anderen beigebracht werden, aber eine richtige Würdigung derselben wird verhindert dadurch, daſs die Frage nicht einfach in bezug auf sie selbst, sondern in bezug auf die Rolle gestellt wird, die sie im Begriffe der Erkenntnis spielen möchten. Wir haben schon darauf hingewiesen, wie äuſserlich, wie gewaltsam die Anknüpfung der Untersuchungen des dritten Teils an die vorhergehenden erfolgt ist, — diese gewaltsame Verdrehung der Frage ist schuld daran, daſs ihr positives Ergebnis so stark hinter dem negativen Schluſs zurücktritt.

Anders wieder steht es mit dem zweiten Teile. Den Grundmangel der in ihm gegebenen Erörterung des Urteils haben wir schon klargelegt. Glücklich aber ist an ihr, das muſs hier betont werden, der gewählte Ausgangspunkt: der Begriff der Wahrheit ist entscheidend für den des Urteils, und der Begriff der Wahrheit erhält seine hellste

Beleuchtung durch sein Gegenstück, den Begriff der Falschheit. Das Wesen der Falschheit zu ergründen gelang nun allerdings nicht im Laufe der mit solcher Energie geführten Untersuchung im Theaitetos; dafs Platon damit aber auf dem richtigen Wege war, beweist der Erfolg, den der nun im Sophisten zum zweiten Male unternommene Versuch glücklich zeitigte.

§ 6. Der Sophist zeigt in vielen Dingen einen Fortschritt der Gedanken über das im Theaitetos gegebene hinaus. — Wenn darin vielleicht jemand einen Anlafs finden möchte, um den Sophisten einem anderen Verfasser zuzuweisen, so soll noch einmal bemerkt sein, dafs die Entscheidung dieser Frage für uns hier von keiner Bedeutung ist: es kommt uns lediglich auf die Entwicklung der Gedanken an, mögen sie herrühren von wem immer! Auf jeden Fall gehört der Sophist eben der Art dieses Fortschritts wegen aufs engste mit dem Theaitetos zusammen, wie das ja auch äufserlich in der Einkleidung beider Gespräche zum Ausdruck gebracht ist.

Zunächst finden wir eine in wesentlichen Punkten abweichende Terminologie, die aber nicht willkürlicher Spielerei, sondern der Änderung der Gedanken ihren Ursprung verdankt. Wenn im letzten Teil des Theaitetos das, was wir Begriff und Definition nennen, als *λόγος* bezeichnet wurde, so finden wir hier einmal den Ausdruck *ὅρος* in dem technischen Sinne von Definition (247 E: *τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις*), sonst aber für Begriff den üblichen Platonischen Ausdruck *εἶδος*. Das Wort *λόγος* aber — und darin liegt wohl die bedeutsamste terminologische Abweichung gegenüber jenem Teile des Theaitetos — wird in einer Bedeutung gebraucht, für die es im Theaitetos an einem handlichen Ausdruck durchaus mangelte, es heifst genau das, was wir Aussage nennen, nämlich das in Worte gekleidete Urteil (vgl. 259 u. a.). Gerade auch darin, dafs hier für dasjenige, was im zweiten Teil des Theaitetos der eigentliche Gegenstand der Untersuchung war, nun auch

der passende Name gefunden ist, zeigt sich, wie sehr das Problem derselben — das Urteilsproblem — inzwischen an Klarheit gewonnen hat. So bekommt denn auch die schon im Theaitetos gegebene Erklärung des Gedankens als einer wortlosen Unterredung der Seele mit sich selbst ihre richtige Stellung im System der Begriffe: Gedanke (*διάνοια*) und Aussage (*λόγος*) sind im Wesen dasselbe, eben das, was wir Urteil nennen (Soph. 263 E); und die *δόξα*, die im Theaitetos etwas von oben her behandelt worden war, erhält erhöhte Bedeutung als der Begriff des Urteils, in dem das Merkmal der Bejahung oder Verneinung besonders hervorgehoben ist. Und schliefslich kommt auch die Wahrnehmung wieder zu ihrem Rechte; auf der Wahrnehmung beruht das Wahrnehmungsurteil, eine Art der *δόξα*, die mit dem Wort *φαντασία* bezeichnet wird.

Das Problem aber ist genau dasselbe wie im zweiten Teile des Theaitetos, hier mit den neuen Begriffen scharf so zu fassen: gibt es einen *ψευδὴς λόγος*, eine falsche Aussage, und weiter falsche Gedanken, Meinungen, Wahrnehmungsurteile? Der äufsere Anlafs zur Stellung dieses Problems liegt in der Frage nach dem Wesen des Sophisten. Der Sophist soll ein Mann sein, der Trugbilder schafft, falsches sagt — wie aber, wird eingeworfen, wenn es nun gar nicht möglich ist, falsches zu sagen oder zu denken?

Denn genau wie im Theaitetos wird erklärt, falsch urteilen heifse soviel wie seiendes für nichtseiendes und nichtseiendes für seiendes halten; ein falsches Urteil sei also nur möglich, sofern zugegeben werde, dafs auch nichtseiendes gedacht werden könne. Und das scheint doch zunächst ein unsinniger Gedanke! Denn um zu denken, mufs ich doch etwas denken, und dafs das etwas eben etwas sei, scheint selbstverständlich. Das nichtseiende aber, das auch kein Etwas, kein Eines und kein vieles sein kann, ist undenkbar, unbeschreiblich, unsagbar u. s. f.

Soweit etwa war Platon auch schon im Theaitetos gelangt; nunmehr aber geht er an die tiefere Erörterung des Problems, indem er, genau wie es im Theaitetos hinsichtlich

des konszientialistischen Problems geschehen, auch hier erst die ganze Tragweite desselben deutlich macht. Das Prinzip der Auffassung, dafs das nichtseiende undenkbar sei, ist das des Parmenides, der mit Bedeutung den Satz ausgesprochen, dafs nur das seiende sei, nicht aber das nichtseiende, dafs nur das seiende erkennbar sei, nicht aber das nichtseiende. Und Platon, der noch im Theaitetos von einer Gegnerschaft zum Parmenides nichts wissen wollte, bekennt hier offen, dafs Parmenides widerlegt werden müsse, wolle man nicht die Möglichkeit einer wahren Wissenschaft, die wichtigste Angelegenheit des Menschen, preisgeben! (Soph. 237 und 241). In den metaphysischen Spekulationen des Parmenides über das Seiende ist also die Quelle gefunden, aus denen die sophistische Lehre des Antisthenes vom *οἰκεῖος λόγος* herfliefst (Soph. 251).

Es sind allerdings gewaltige Schwierigkeiten, die in dem scheinbar so selbstverständlichen Begriff des seienden verborgen liegen; und alle früheren Philosophen, die so eifrig an der Arbeit waren, festzustellen, wievielerlei das seiende sei, haben einen grofsen Fehler begangen, indem sie diese Schwierigkeiten vollkommen übersahen, und gar nicht sagten, was das seiende denn selbst sei, was der Begriff „Sein“ überhaupt bedeute. Denn wenn der eine behauptete, das seiende sei von zweierlei Art, sagen wir x und y, so wollte er doch wohl behaupten, dafs x zwar seiendes sei, aber nicht als seiendes sondern als x von y verschieden, denn auch y sei ja seiendes, woraus dann folge, dafs x in seiner Eigenschaft als x von sich selbst als seiendem verschieden sein müsse, kurz, dafs x und auch y etwas anderes als das seiende, dafs also nicht zweierlei, sondern dreierlei zu unterscheiden sei! Und ähnliche Widersprüche ergeben sich, wenn jemand das Eins für das seiende erklärt; also ist es auf diese Weise überhaupt unmöglich, das seiende sei es als Einheit, sei es als Mehrheit zu erklären (243—245).

Eben so schlecht aber ist es bestellt um diejenigen Auffassungen, nach denen das Seiende entweder ausschliefs-

lich als das sinnlich greifbare, in ewiger Veränderung begriffene, oder als ein zwiefaches, ein sinnliches, materielles, und ein übersinnliches, ideales erscheint. Was die letztere Auffassung, die der eigenen Schule betrifft, so fügt Platon hier hinzu, dafs es fehlerhaft sei, wenn sie das übersinnliche für ein ruhendes halte, auch die Ideen zeigten Leben, Bewegung. Veränderung also ist überall zu finden, aber nicht blofs Veränderung! Wie im Theaitetos wird auch im Sophisten (249) erklärt, dafs eine jede Erkenntnis ausgeschlossen sei unter der Annahme absoluter Veränderung. Die Wissenschaft verlangt, dafs es dauerdes, ruhendes gebe, also sowohl Ruhe wie Veränderung kommen dem Seienden zu.

Dann aber ergibt sich wieder, dafs das seiende ein drittes neben dem ruhenden und dem sich verändernden sein mufs: das ruhende hat seine Eigenart gegenüber dem sich verändernden nicht als seiendes, sondern als ruhendes, also ist es in dieser Eigenart vom seienden verschieden. Dem ruhenden somit als solchem kommt nicht das Sein zu und dem sich verändernden ebenso wenig! Und so steht es mit allen Begriffen: jeder ist nur was er ist, nicht aber etwas von ihm verschiedenes. So kommt es dem Menschen nicht zu, gut zu sein, denn gut und Mensch ist ja nicht dasselbe; man darf also nur eines von einem jeden Inhalt aussagen, nämlich diesen Inhalt selbst: das gute ist gut und der Mensch Mensch (246—251). Damit ist der Kern der Lehre von der allein passenden Aussage, und mit ihm die Grundlage der Auffassung, dafs Falschheit unmöglich sei, aufgedeckt. Es war nunmehr leicht, die Widerlegung zu finden.

Denn es zeigt sich sofort, dafs diese Auffassung so prinzipiell durchgeführt, überall auf Schwierigkeiten stöfst, und dafs sie schliefslich sich selbst aufhebt. Welche Weltanschauung man auch nehmen mag, ob die der alles in Veränderung denkenden oder die derjenigen, die alles als eine unveränderliche Einheit betrachten u. s. f., immer verbinden sie doch den Begriff des Seins mit einem von ihm

verschiedenen, indem sie sagen, dafs das seiende wirklich ruhe, oder sich wirklich verändre. Und so, was man auch immer sagen will, stets sagt man aus durch Verpflechtung verschiedener Begriffe, so dafs selbst der, welcher nicht duldet, dafs irgend etwas nach einem anderen ihm durch Gemeinschaft zukommenden benannt werde, der Vertreter der Lehre vom *οἰκεῖος λόγος*, gezwungen ist, den Begriff des „Seins", und andre mehr in Verknüpfung mit anderen zu gebrauchen (252). Darin besteht eben das Wesen des Urteils, des *λόγος*, dafs in ihm die Begriffe mit einander verpflochten werden (*διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν*); während es die vollständigste Vernichtung alles Aussagens wäre, jedes von allem übrigen zu trennen (*τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων*) (259 E).

Wenn so auf der einen Seite bewiesen ist, dafs die völlige Trennung aller Begriffe jede Erkenntnis unmöglich machen müfste, so steht es nicht besser mit dem entgegengesetzten Fall, dafs man gestattete jeden Begriff mit jedem zu verbinden: die Ruhe würde dann zur Bewegung und die Bewegung zur Ruhe werden. Hier würde sich die Erkenntnis in Widersprüche auflösen. Es bleibt somit nur die dritte Möglichkeit, dafs jeder Begriff sich nur mit bestimmten anderen verbinden darf (252).

Damit ist nun eigentlich schon bewiesen, was bewiesen werden sollte, dafs nicht alle Aussagen gleich richtig sind. Es ist gezeigt, dafs die Verpflechtungen der Begriffe in den Aussagen nicht willkürlich vorgenommen werden dürfen, dafs also ein bestimmter Mafsstab besteht, an dem sie zu messen sind.

Es hätte nun vielleicht nahe gelegen, einen Versuch zu machen, wie dieser Mafsstab näher zu bestimmen sei. Aber Platon hat anderes im Auge. Er weist nur darauf hin, dafs die Untersuchung der Begriffe auf ihre Fähigkeit, sich miteinander zu verbinden, Sache der Philosophie sei (253); dann aber wendet er sich, dies allgemeine Problem bei Seite schiebend, der besonderen Frage zu, wie sich

einige bestimmte Begriffe, nämlich die des Seins, der Bewegung, der Ruhe, der Verschiedenheit und der Selbigkeit zueinander verhalten (254).

Der Grund für diese Wendung liegt darin, daſs durch die bisherige Erörterung zwar die Möglichkeit falscher Urteile nachgewiesen war, noch nicht aber die Schwierigkeit aufgelöst, die den Anstoſs zu dem ganzen gegeben hatte. Grade wenn sicher war, daſs es falsche Urteile gab, so muſste die früher erkannte Bedingung derselben, das Sein des Nichtseienden, durch ihren inneren Widerspruch nur um so dringender eine befriedigende Erklärung fordern. Eine solche ergab sich nun aus der Betrachtung der genannten Begriffe durch folgende Schlüsse.

Es war schon nachgewiesen, daſs die Begriffe der Bewegung und der Ruhe wie von einander so auch von dem des Seins verschieden sind; das gleiche gilt auch von den beiden letzten Begriffen. Alle vier aber sind doch etwas, obgleich nicht Sein oder Seiendes. Wenn nun allgemein gilt, daſs das einem Inhalt A gegenüberstehende Nicht-A nicht notwendig das strenge Gegenteil des A, sondern nur das von A verschiedene ist, so muſs auch das dem Seienden gegenüberstehende Nichtseiende nicht Nichtseiendes im strengsten Sinne, sondern nur das vom Sein verschiedene sein. Die obigen vier Inhalte nun sind solche vom Sein verschiedene, und doch sind sie etwas, also sind sie zugleich etwas nichtseiendes und etwas seiendes! (254—258). Somit ist bewiesen, daſs auch nichtseiendes sein kann, daſs das stets auf seiendes gehende Denken auch nichtseiendes denken kann.

Ein merkwürdiger Beweis fürwahr, und von Platon recht umständlich geführt — wir hoffen aber seinen wichtigsten Inhalt richtig angegeben zu haben! Daſs er nun so, wie er dasteht, Fehler enthält, wird man sich schwerlich verhehlen können: wenn schon das Nichtseiende soviel sein mag wie das vom Sein verschiedene, so ist es darum doch kein Seiendes!

Dieser auffallende Fehler aber, im Schluſssatz zum

offnen Widerspruch gesteigert, kann Platon nun doch unmöglich entgangen sein. Er mufs also irgend etwas mit dem Beweise gemeint haben, was nur den Worten nach paradox, dem Sinne nach aber ohne Widerspruch ist! Und es ist nicht schwer, sich diesen inneren Sinn des Beweises deutlich zu machen! Der Begriff des Seins ist hier einfach in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Denken wir an das zurück, was bei Gelegenheit der entsprechenden Erörterung im Theaitetos bemerkt wurde: Platon verwechselte, wenn er dem Gegenstand des Denkens stets ein Sein zuschrieb nicht das Sein des Aufsenweltsdinges mit dem psychischen Sein der auf dasselbe gerichteten Vorstellung, sondern er hatte das im Begriff inhaltlich gemeinte im Auge; und er schrieb diesem begrifflich gemeinten, dem *εἶδος* des Sophisten, ein Sein zu, werden wir nunmehr sagen, weil ihm kein andres Wort dafür zur Verfügung stand. All die Umwege, die vielen Hinweise, dafs nicht im absoluten Sinne das verschiedene gleichgesetzt werde, sondern nur in gewisser Beziehung (259 C/D), dafs das nichtseiende nur ein vom Sein verschiedenes bedeute u. s. f., bezeugen, dafs er den Unterschied durchaus nicht übersah, der das Sein und das Nichtsein im eigentlichen Sinne trennt, sie zeigen aber auch, wie sehr der Gedankenflug selbst des mächtigsten Intellekts gehemmt wird durch den so äufserlich scheinenden Mangel eines einfachen Wortes!

Die vier Inhalte, Bewegung, Ruhe, Verschiedenheit und Selbigkeit sind etwas für den Gedanken fafsbares und doch kein Sein im gewöhnlichen Sinne. Nur da wo sie uns, etwa in der Aufsenwelt, als wirkliche Bewegung u. s. f. entgegentreten, sind sie seiendes; in Abstrakto gedacht sind sie eben Gegenstände des Denkens, und als solche durchaus nicht zu verwechseln mit dem psychisch seienden, den Bewufstseinsinhalten. Platon, um das noch einmal zu betonen, ist sich darüber ja vollständig klar, dafs die Begriffe nichts psychisches, keine Vorstellungen sind: das hatte der erste Teil des Theaitetos bewiesen, und das wird auch sonst in Platonischen Schriften ausgesprochen

— auf eine Stelle im Parmenides (132) sei wegen ihrer besonderen Deutlichkeit hingewiesen, obgleich dieser Dialog wohl nicht unmittelbar von Platon herrührt: Die Begriffe sind Gegenstand des subjektiven Gedankens, nicht aber dieser selbst.

Wie aber sollte nun die Art des Seins bezeichnet werden, die solchem Gegenstande zukommt? Auch heute noch haben unsere Sprachen kein passendes Wort dafür; das Alltagsleben, das die Sprache zunächst bildet, hat natürlich für solche abgelegenen Dinge nicht einmal einen Blick! So blieb wohl Platon nichts anderes übrig als das zu tun, was auch wir eben getan haben, als wir von der Art des Seins dieser Inhalte sprachen: er schrieb ihnen ebenfalls ein Sein zu, umgab diesen Begriff aber mit gewissen Vorsichtsmafsregeln, die verhindern sollten, das Wort in dem üblichen strengen Sinne zu nehmen.

Platon hat hiermit nun die letzte Höhe erklommen, die seiner Erkenntnistheorie erreichbar war; und es ist eine stolze Höhe, die sich mächtig emporhebt über alles was nach ihm in dieser Frage geleistet wurde. Der ganze öde Zank der späteren Zeit, als Universalienstreit bekannt, beruht auf einer vollständigen Verkennung des Platonischen Gedankens, die schon mit Aristoteles anhebt: dafs Platon neben dem subjektiven Elemente des Begriffs und dem wirklichen Dinge der Aufsenwelt etwa, auf das sich der Begriff bezog, noch ein drittes unterschied, den Begriff selbst, genauer, das im Begriff inhaltlich gemeinte, schien eine unnütze Vermehrung oder wurde wohl gar nicht einmal bemerkt. So hat es Jahrtausende gedauert, ehe die Philosophie dem Standpunkt sich wieder näherte, auf dem schon Platon gestanden.

§ 7. Wir müssen uns aber nun die Frage vorlegen, die vielleicht das schwerwiegendste historische Problem des Platonismus ausmacht: wie kam es, dass Platon schon von seinem scharfsinnigen Schüler so schlecht verstanden worden ist? Und wir werden antworten müssen, dafs er selbst zum guten Teil schuld daran war.

Einerseits war es ihm nicht möglich gewesen, zu einem auch terminologisch deutlich bestimmten Abschlufs in der Theorie des Begriffs zu gelangen — so fehlte das System, das für die Einführung eines neuen Gedankens mindestens eben so wichtig ist, wie der Gedanke selbst! Andrerseits aber war Platon nicht blofs wissenschaftlich bei seinen Gedankenschöpfungen beteiligt, sondern auch als Künstler; und ein dichterischer oder, man kann auch sagen, ein phantastischer Zug mufste um so mehr in dieselben hineinkommen, als eben gerade so der fehlende Abschlufs, die Abrundung zu einer befriedigenden Weltanschauung erreichbar schien!

Die Begriffe oder Ideen waren als verschieden erkannt von den einzelnen Dingen der Wirklichkeit, von denen sie gelten und als verschieden auch von den Bewufstseinsvorgängen, mit Hilfe deren sie gedacht werden; wenn sie nun doch etwas tatsächliches, positiv seiendes sein sollten, so konnten sie natürlich nicht in dieser Welt des sinnlichen Wirklichen gesucht werden, sie mufsten einer übersinnlichen Welt angehören, in der sie über alle Veränderung erhaben, unzugänglich der sinnlichen Wahrnehmung, als Musterbilder oder als Ideale des irdischen thronen. Merkwürdige Fragen tauchen dann freilich auf: ob sie ihrer Zahl nach unendlich sind, ob und welche Idee sich über die anderen erhebt, sie alle umfassend, und so ein streng geschlossenes System einen Staat von Göttern bildend — denn Götter sind ja doch die unsterblichen, unvergänglichen Ideen — ob es auch Ideen von minderwertigen, häfslichen Dingen wie Schmutz u. dgl. gäbe, ob nicht schliefslich auch den Ideen neben der Ruhe auch Veränderung, nämlich Leben und als dessen Prinzip eine Seele zugesprochen werden mufs.

Weitere Schwierigkeiten aber ergaben sich, wenn nun der Versuch gemacht wurde, die Annahme der Ideen zu dem zu benutzen, um dessen Willen sie gemacht worden war, nämlich zur Erklärung der Erkenntnis. Sind die Ideen über alle Wahrnehmung erhaben, und auch nicht etwas vom

Denken selbst geschaffenes, auf welche Weise sind sie uns dann eigentlich zugänglich? Andre mythische Vorstellungen, wie die der Präexistenz der Seele und der daraus sich ergebenden Wiedererinnerung an das in solchem früheren Leben geschaute, waren es, die sich hier ungezwungen einstellten, um das Weltbild zu vervollständigen — und es freilich immer mehr von dem Boden der reinen Wissenschaft abzudrängen.

Wir haben hier nur auf das zu achten, was die Fortentwicklung des wissenschaftlichen Problems bedingt; es sind das zwei Züge, einander ähnlich darin, dafs sie sich aus der Übertreibung einer wissenschaftlichen Schwierigkeit ergaben.

Platon hatte sich, wie wir sahen, etwas zu rasch von dem Probleme der Aufsenweltserkenntnis abgewandt. Der Nachweis, dafs zur Ermöglichung der Erkenntnis notwendig irgend welche Konstanten angenommen werden müssen, genügte ihm, wo genauer zu untersuchen gewesen wäre, welcher Art diese Konstanten sind und was sie leisten. Nun rächte sich diese Unterlassung: als das Konstante erschienen einfach die Begriffe, die Ideen. Auf sie richtet sich die wahre, die eigentliche Erkenntnis, alles übrige aber, nicht blofs die lückenhaften wandelbaren Bewufstseinsinhalte, die Vorstellungen, sondern auch die ganze Körperwelt erscheint als das veränderliche schlechthin, als etwas daher, auf das sich die nach Konstanten strebende Erkenntnis, die Wissenschaft, nicht beziehen kann. Daher die Einteilung der Erkenntnisse und ihrer Gegenstände, wie sie etwa in der Politeia 509 ff. und 533 gegeben wird: Auf das Wesen die *οὐσία*, nämlich die Ideen und die ihnen verwandten mathematischen Inhalte, geht die Erkenntnis (*νόησις*), auf das sinnlich wahrnehmbare aber, zu dem die ganze Körperwelt gerechnet wird, geht die blofse Meinung, die hier also wieder in Gegensatz zur *διάνοια* gebracht wird — vielleicht ein Zeichen, dafs auch diese Darlegung wie so vieles in der Politeia der früheren Zeit des Platonischen Denkens angehört. So wird die Erkenntnis der Aufsenwelt be-

handelt als falle sie unter einen Begriff mit dem, was die Sophisten, die Konszientialisten unter der Erkenntnis verstanden, und als bezögen sich die Beweise, die Platon im Theaitetos selbst gegen den Konszientialismus vorbringt, garnicht auf das Dasein einer irdischen Welt — während doch die Entscheidung der mit dem Begriff der Nützlichkeit der Erkenntnis zusammenhängenden Frage z. B. unzweifelhaft mit Hinsicht auf diese uns bekannte irdische, nicht aber auf eine jenseits derselben zu suchende übersinnliche Welt erfolgt.

Wir haben auf die Lücke, die der Gedankengang Platons an dieser Stelle zeigt, genugsam hingewiesen. Wir sehen jetzt, dafs sie nicht rein zufälliger Art ist, sondern tief in der Grundrichtung des Platonischen Denkens ihre Ursache hat: durch den Konszientialismus und den alle Wissenschaft aufhebenden Skeptizismus der Sophisten wurde Platon in die Schranken gerufen, aber er kämpfte zu Gunsten einer realistischen Auffassung der physischen Welt nur mittelbar, unmittelbar allein für seine Ideenwelt. Denn in dieser, nicht aber in jener schien eine Befriedigung seiner religiösen und ethischen und nicht zum wenigsten auch künstlerischen Gemütsbedürfnisse möglich. Diese waren für Platon wie für viele Philosophen nach ihm das entscheidende, sodafs selbst in der Zeit, seinem Alter, wo ihm die Probleme der physischen Welt ein immer mächtigeres wissenschaftliches Interesse abnötigten, doch die alte instinktive Abneigung gegen dieselbe nicht völlig überwunden wurde, sondern im Gegenteil auch da noch auf die Gestaltung seiner Anschauungen wie z. B. auf die Bestimmung des Begriffs der Materie Einflufs gewann.

Das allgemeine Erkenntnisproblem erhält also bei Platon folgende einfache aber so einflufsreiche Lösung: Die wahre Erkenntnis geht auf das Sein, nicht aber auf das aus Sein und Nichtsein gemischte Werden; das Werden ist charakteristisch für die irdische Welt, die Welt der Körper wie der Bewufstseinsinhalte, das reine Sein aber kommt allein den Ideen zu; folglich gibt es wahre Er-

kenntnis (*νόησις, ἐπιστήμη*) nur von den Ideen, nicht von der Körperwelt.

Man sieht nun leicht, in wie scharfem Widerspruch diese Theorie mit den Ergebnissen der im Sophisten angestellten Untersuchung steht: nicht nur wird in dieser den Ideen ebenfalls ein Werden zugesprochen, sondern die Grundvoraussetzung, dafs die Erkenntnis nur mit dem Sein zu tun habe, mufs falsch oder zum mindesten schief erscheinen von dem Standpunkte aus, dafs nicht nur ein Denken des Nichtseienden, sondern auch wahres Urteil und somit Erkenntnis davon möglich ist.

Auch hierin möchte vielleicht mancher einen Beweis dafür sehen, dafs der Verfasser des Staates, also Platon, nicht identisch sei mit dem des Sophisten. Aber auch dieser Beweisversuch dürfte kaum viel besagen: die angeführten Stellen im Staate gehören wohl einer Zeit an, die dem Sophisten vorausliegt; und wenn auch in späteren Platonischen Schriften ähnliche Ansichten geäufsert werden, so kann das eben darauf beruhen, dafs der erkenntnistheoretische Gewinn der Untersuchungen im Sophisten doch der letzten klaren und systematischen Formulierung entbehrte.

Dann das zweite. Es war seit Sokrates die Grundüberzeugung aller wahren Philosophie, dafs die Begriffe, die auf das Wesen, die *οὐσία* der Dinge gehen, und somit die eigentliche Erkenntnis bedingen, nichts subjektives, nichts fliefsendes sein können, sondern dafs ihnen vollkommene Konstanz zukomme. Wenn nun der Begriff der Konstanz auf ein Sein höheren Grades, als er das Sein des Werdens ist, dem ja ein Nichtsein beigemischt scheint, hinführt, so mufste ebenso grade auch der in diesem Zusammenhange ständig gebrauchte Terminus *οὐσία* den Übergang zum Sein erleichtern. *οὐσία* heifst sowohl Wesen wie Sein, und hat bald mehr die eine bald mehr die andre Bedeutung, oft aber wohl, und das ist das verhängnisvolle, beide zusammen. Politeia 509 B wird neben *οὐσία* ausdrücklich noch *τὸ εἶναι* genannt als das, was dem erkennbaren vom Guten zuerteilt worden ist,

also scheint wohl οὐσία hier etwas anderes als Sein, also Wesen, bedeuten zn sollen; an anderen Stellen aber z. B. 534 A erscheint als Gegensatz zur οὐσία die γένεσις, das Werden, wodurch οὐσία also als Sein charakterisiert wird, ohne daſs doch in beiden Fällen die andere Bedeutung vollkommen ausgeschlossen wäre.

Wenn nun das begrifflich gemeinte, das εἶδος, das ja nicht selbst das subjektive Meinen, also Begriff als Bewuſstseinsinhalt, sondern Gegenstand des Meinens ist, ebensowenig identisch sein kann mit den Einzeldingen der Wirklichkeit, den aus unendlich vielen wesentlichen (charakteristischen) und unwesentlichen (nicht charakteristischen) Inhalten zusammengesetzten Komplexen, sondern nur die wesentlichen Inhalte, das Wesen, die οὐσία umfaſst, und wenn dann der Begriff des Wesens überhaupt in den des Seins hinüberspielt, und das Sein des Begriffs, des εἶδος, noch ins Besondere, obschon zunächst unter einschränkenden Bedingungen nachgewiesen ist, so muſste sich ja fast mit Notwendigkeit der Gedanke einstellen, dem begrifflich gemeinten, dem εἶδος komme eine besondere Wirklichkeit zu, höher als die der sinnlichen Einzeldinge, die in steter Veränderung begriffen auch am Nichtsein Anteil haben, aber andrerseits doch wieder nach Art der Existenz dieser Einzeldinge, also substanziell, zu denken — aus dem einfachen Grunde, weil dies substanzielle Sein das einzige war, das man so recht greifbar vor sich hatte.

Grade in diesem letzteren Punkte wieder ist der groſse Gegensatz der wissenschaftlichen und der unwissenschaftlichen Erkenntnistheorie Platons deutlich zu sehen. Immer wo Platon vom Sein streng wissenschaftlich redet, z. B. wenn er schon im Theaitetos das Urteil als ein Urteil über Sein und Nichtsein bezeichnet, beachtet er neben dem Sein an sich, dem substanziellen Sein, auch das Sein an einem anderen, d. h. das Sein der Eigenschaften eines seienden Dinges (Vgl. Theait. 188 D u. a.). Also auch den einzelnen Eigenschaften des Einzeldinges kommt Sein zu! Muſste da nicht notwendig die Frage aufgeworfen werden, welcher

Unterschied denn zwischen diesem Sein von Eigenschaften überhaupt und dem Sein wesentlicher Eigenschaften, der *οὐσία*, besteht? Wir meinen natürlich nicht, dafs Platon diesen Unterschied dann verneinen mufste, aber die Frage hätte er sich ernsthaft stellen müssen, wenn er des Sinnes gewesen wäre, sich mit seinen weiteren Spekulationen über das Sein der Ideen noch auf demselben Boden zu bewegen, auf dem seine wissenschaftlichen Untersuchungen über das Sein der Begriffe erwachsen waren.

Er ging aber auf diese Frage nicht ein, und so steht es mit vielen anderen, die uns auftauchen, wenn wir die systematische Verbindung der eigentlichen Erkenntnistheorie mit der sogenannten Ideenlehre aufzudecken versuchen: es liegen in der ersteren, in ihren Lücken wie in ihren positiven Ergebnissen, gewifs Antriebe genug, um die Phantasie eines reich begabten Intellekts zur dichterischen Ergänzung des unfertigen Weltbildes anzuspornen, aber eine Grenzlinie zwischen beiden Schöpfungen ist nicht nur für den späteren Kritiker erkennbar, sondern mufs auch von Platon anerkannt worden sein! Mythische Reden sind es nicht nur, mit denen im Timaios etwa die Physik vorgetragen wird, sondern mythische Züge trägt die Darstellung auch immer dann, wenn von den eigentlichen Ideen, von ihrem übersinnlichen Sein die Rede ist, wie im Phaidros oder im Staat; und nicht als etwas wissenschaftlich sicheres wird die Theorie davon vorgetragen, sondern mit der bescheidenen Verwahrung, dafs sie wohl etwas herrliches aber nichts streng beweisbares, dafs sie überhaupt weniger Sache des klaren Verstandes als des ahnenden Gemütes sei. Das Schicksal wollte, dafs die Ideenlehre Platons einen stärkeren Einflufs ausübte auf die Philosophie der Folgezeit als seine wissenschaftliche Erkenntnistheorie, dafs diese, soweit sie nicht überhaupt vergessen wurde, unterschiedslos in jener aufging. Will man aber gegen Platon gerecht sein, so wird man sagen müssen, dafs er selbst sich durchaus darüber im klaren war, wo er streng wissenschaftlich und wo er als „Mythenzähler“ sprach. Die

mythische und die wissenschaftliche Theorie sind unüberbrückbar getrennt durch die Art der Problembehandlung wie durch die Form der Darstellung; und daſs die erstere auch äuſserlich nicht im Ernste als die Vollendung der zweiten gedacht werden darf, geht aus der Tatsache hervor, daſs beide zeitlich neben einander herlaufen, daſs sicher, wie wir schon anzumerken Gelegenheit hatten, die Ideenlehre älter ist, als manche Stücke der ihr oft widersprechenden wissenschaftlichen Erkenntnistheorie.

III. Hauptstück.

Aristoteles.

I. Abschnitt.

Das Substanzproblem.

§ 1. Infolge der eben geschilderten Bewegung, die als ein Kampf der sophistischen und der sokratischen Prinzipien bezeichnet werden kann, waren auf allen Gebieten des wissenschaftlichen Lebens eine Fülle neuer Probleme hervorgesprofst, und eine Fülle von Gedanken zu ihrer Lösung gefunden oder doch angeregt worden. Es galt nun, sie weiter, womöglich zu einem systematischen Abschlufs zu führen. Aristoteles war der Mann dazu; und er hat nicht nur geordnet, was ihm seine Vorgänger, vor allem Platon, überlieferten, er hat die Wissenschaft selbst mächtig bereichert, und neue Disziplinen fast aus dem Nichts heraus mit beispielloser Vollendung geschaffen. Aber wenn ihm dies Lob gebührt vor allem auch mit Rücksicht auf seine Leistungen in der Logik, also ebenfalls einer Wissenschaft vom Erkennen oder Denken, so fällt nur um so mehr auf, wie wenig seine Lehren auf dem Gebiete der besonderen Erkenntnistheorie, deren Entwicklung wir betrachten, einen Fortschritt, geschweige denn einen Abschlufs bedeuten. Wir haben gezeigt, wie bedeutsames Platon zur völligen Umgestaltung des Wahrnehmungsproblems beitrug, wie nahe er der endgiltigen Lösung des Aufsenweltproblems kam,

und wie tief er in die Schwierigkeiten der Frage nach dem Wesen des Begriffs eindrang: überall schien nur ein nochmaliges selbständiges Durchdenken nötig, um zu völliger Klärung zu gelangen — diese Klärung aber blieb aus, ja gröſser war im Grunde die Unklarheit, die Aristoteles hier hinterlieſs, als die, welche er vorfand.

Die Erklärung dieser eigentümlichen Erscheinung mag zum Teil in der Art der Probleme und in der Art des Aristotelischen Genies liegen, sie liegt zum Teil aber auch, wie wir schon bemerkten, in der Wendung, die Platons dichterischer Geist seinen Lehren gegeben hatte.

Der unklare Begriff der *οὐσία*, der sowohl das Sein wie das Wesen, d. h. die wesentlichen Eigenschaften, bezeichnet und durch diese Zweideutigkeit die Hypostasierung der Ideen bei Platon mitverschuldete, weil erleichterte, wurde von Aristoteles übernommen und mit eben dieser Unklarheit zum Hauptbegriff seiner eigentlichen Philosophie, der später so genannten Metaphysik gemacht. Der Begriff, die *οὐσία*, ist das wesentliche, auf das wesentliche geht die Wissenschaft, die Wissenschaft aber muſs auf etwas wirkliches gehen, folglich ist die *οὐσία*, der Begriff, etwas wirkliches: so läuft der entscheidende Schluſs bei Aristoteles nicht anders als bei Platon!

Freilich sieht Aristoteles, daſs es nicht angeht, die Wirklichkeit des Begriffs nach Art der Wirklichkeit zu denken, wie sie uns am nächsten liegt in den Einzeldingen der Körperwelt, in den Substanzen. Er findet eine unnütze Verdoppelung dieser Substanzen darin, wenn man die Ideen von ihnen wiederum als Substanzen, als selbständige Dinge hinstellt: sie nützen weder den Einzeldingen zum Sein noch uns zum Wissen um diese, da sie ja von ihnen getrennt sein sollen. Sie würden auch als von den Einzeldingen numerisch verschieden aber mit ihnen inhaltlich gleich, zur Annahme neuer Ideen (*τρίτος ἄνθρωπος*) auffordern, und so fort ins unendliche. Endlich gilt der Satz, daſs die *οὐσία* von dem, dessen *οὐσία* sie ist, nicht getrennt sein kann, ja der noch weitergehende, daſs der Begriff und

der Gegenstand des Begriffs überhaupt ein und dasselbe sind.

Das begrifflich gemeinte darf also nicht mit Platon als ein von den wirklichen Einzeldingen dieser Welt getrennt existierendes, als Substanz, als Ding einer übersinnlichen Welt gedacht werden; es ist nicht ein ἕν τι παρὰ τὰ πολλά, sondern ein ἓν κατὰ πολλῶν (Annal. post. T. 11). Es ist das die Formel, die später durch das „universalia in re" wiedergegeben wurde. Was aber besagt sie? Zunächst würde es liegen, an die Unterscheidung der Arten des Seins zu denken, wie wir sie schon bei Platon fanden, und wie sie von Aristoteles weiter ausgeführt worden ist: „das seiende", heifst es z. B. Met. Z 1, „bezeichnet teils die Substanz, das Einzelwesen, teils eine qualitative oder quantitative oder eine andere derartige Bestimmung der Substanz." Die Substanz existiert als selbständiges Einzelwesen, als ein τόδε τι; eine Eigenschaft an ihr, z. B. weifs oder warm oder drei Ellen lang, existiert nun nicht ebenfalls selbständig, aber sie existiert natürlich auch, weil eben die Substanz existiert, zu der sie gehört. Eine derartige Eigenschaft möchte nun zu sein scheinen, was Aristoteles mit dem Begriffe, dem ἓν κατὰ πολλῶν meint. Denn das weifs findet sich bei diesem Menschen und bei jenem Menschen, und ist doch als der Inhalt „weifs" überall derselbe.

Dann aber würde sich ergeben, dafs der Begriff wohl existiert, aber als Existierendes doch genau so ein Einzelnes ist, wie die Substanz, das Ding, an dem es sich findet: das „weifs" dieses Menschen ist eben das weifs dieses Einzelnen, und wenn auch inhaltlich so doch nicht numerisch dem des anderen gleich.

Das aber ist ganz und gar nicht die Meinung des Aristoteles. Das „weifs" in diesem Sinne ist nur ein accidens, ein κατὰ συμβεβηκὸς (λεγόμενον), und bei diesem ist, wie Aristoteles ausdrücklich hervorhebt (Met. Z 6) Begriff (τὸ τί ἦν εἶναι) und Gegenstand (τὸ ἕκαστον) gar nicht identisch, die Existenz des Begriffs kann also nicht in der Existenz des accidens liegen!

Das Accidens ist ein zufälliges, einzelnes; darum gibt es vom Accidens überhaupt gar keine Wissenschaft (Met. E 2: *ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκότος*). Denn die Wissenschaft geht auf das allgemeine.

So stehen wir wieder vor der Frage, wenn der Gegenstand der Wissenschaft seiend, das allgemeine also seiend sein muſs, und es nichts jenseits der Einzeldinge, und nunmehr auch nichts an den Einzeldingen existierendes ist, was ist es dann als ein wirkliches? Die Antwort, die Aristoteles schlieſslich gibt, lautet, der Begriff ist die eigentliche Substanz!

Wie er aber zu dieser Antwort kommt, die doch so wenig zu der Kritik paſst, die er eben an der Platonischen Hypostasierung des Begriffs geübt, ja die offenbar den kritisierten Fehler selbst wiederholt, das ist nicht ganz leicht festzustellen. Die Metaphysik, die hier vor allem berücksichtigt werden muſs, läſst zwar im groſsen einen einheitlichen Gedankengang erkennen, im einzelnen aber zeigt sie oft ein verwirrendes Durcheinander: es scheint, als ob eine Menge verschiedener Versuche, die dem Gedanken bald die eine bald die andere Wendung geben, bald zu diesem bald zum entgegengesetzten Ergebnis gelangen, ohne jegliche Kritik — vom Herausgeber? — neben einander gestellt sind. Man hat also nicht nur die verschiedenen Ansätze zu einer Untersuchung zu unterscheiden, sondern muſs sich auch fragen, welche der verschiedenen Ansichten denn nun die letzlich maſsgebende sein soll, was natürlich nicht ohne eine gewisse Willkür abgehen kann.

In der Natur des Begriffsproblems, wie es Aristoteles von Platon übernahm, hätte es ja gelegen, daſs zum Gegenstand der Untersuchung eben der Begriff genommen wurde, und demgemäſs haben wir auch Frage und Antwort oben so formuliert: „Was ist der Begriff?“ — „Der Begriff ist Substanz!“ Aristoteles aber verfährt umgekehrt, und das ist ein Zeichen für die allgemeine Veränderung, welche das Erkenntnisproblem bei ihm erfährt: er fragt nicht so sehr nach dem Wesen des Erkennens als vielmehr nach

dem Wesen der Objekte des Erkennens. Darum wird aus der obigen Frage die andere: „Was ist die Substanz?" und aus der obigen Antwort die Subjekt und Prädikat vertauschende: „Die Substanz ist der Begriff!"

Die Frage nun, was ist Substanz, wird von Aristoteles in sehr systematischer Weise angegriffen; er stellt einmal fest, was überhaupt alles in Betracht kommen könnte als Substanz, und zweitens gibt er bestimmte Definitionen des Begriffes Substanz, aus denen dann die Entscheidung zwischen den verschiedenen Möglichkeiten gewonnen werden kann.

Substanz (*οὐσία*) wird nach Z 3 (1028 b) genannt 1. das Wesen oder der Begriff (*τὸ τί ἦν εἶναι*), 2. das allgemeine (*τὸ καθόλου*), 3. die Gattung (*τὸ γένος*), 4. das Substrat (*τὸ ὑποκείμενον*), wobei unter Substrat das verstanden wird, von dem alles andere ausgesagt wird, das selbst aber von nichts anderem ausgesagt werden kann. In diesem Sinne nun werden weiter drei Dinge als Substrat bezeichnet, nämlich 1. die Materie (*ὕλη*), 2. die Form (*μορφή*), und 3. das aus beiden zusammengesetzte (*τὸ σύνολον*). Somit möchte es scheinen, dafs es sich nicht um vier, sondern um sechs verschiedene Dinge handelt, die alle als Substanz bezeichnet werden. Aber von solcher Sechszahl ist nie die Rede; es geht vielmehr aus allen Untersuchungen, die angestellt werden, hervor, dafs im Grunde nur drei verschiedene Dinge gemeint sind. „Substanzen", so heifst es z. B. H 1 (1042 a), „sind erstens nach allgemeinster Auffassung die körperlichen Dinge wie die Elemente, die Pflanzen, die Tiere, der Himmel und die Teile derselben. Die Ideen aber und das Mathematische, was von einigen Philosophen ebenfalls als Substanz gefafst wird, sind beiseite zu lassen, vielmehr kommt zweitens in Betracht als Substanz die Materie, und drittens der Begriff (*λόγος*), die Form (*μορφή*)." An anderen Stellen wird auch diese Dreizahl noch vereinfacht zu einer Zweizahl, indem z. B. Z 15 gesagt wird, die Substanz sei entweder das Einzelding aus Begriff und Materie bestehend (*τὸ σύνολον*) oder

der Begriff allein (λόγος): hier ist dann offenbar schon der Beweis vorausgesetzt, dafs die Materie nicht Substanz sein kann.

Somit ergibt sich, dafs für Aristoteles selbst zusammenfallen müssen die Begriffe: Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι), Allgemeines (τὸ καθόλου), Gattung (γένος), Begriff (λόγος), Form (μορφή), wozu dann noch der Begriff der Art (εἶδος) gesellt werden kann. Natürlich soll damit nicht gesagt werden, dafs all diese Begriffe für Aristoteles einfach identisch wären. Er unterscheidet ja an manchen Stellen z. B. Gattung und Art (γένος und εἶδος) deutlich von einander; aber in Bezug auf die Frage, ob nicht im Gegensatz zu der gewöhnlichen Auffassung, welche im Körper oder vielleicht in der Materie die Substanz sieht, vielmehr gerade unter den der Materie gegenüberstehenden Inhalten die Substanz gesucht werden mufs, kommt ein Unterschied wie der von Gattung und Art nicht in Betracht. So sehen wir, dafs der Materie von Aristoteles gegenüber gestellt wird bald das εἶδος (Z 3 1029 a, 29), bald die μορφή (Z 3 1029 a, 31: hier genau in gleicher Bedeutung wie εἶδος zwei Zeilen vorher), bald der λόγος (Z 15 1039 b, 20) und bald τὸ τί ἦν εἶναι (Z 13 1038 b, 3, auch wohl schon Z 4 1029 b, 2). Nur ein Begriff scheint strenger von dieser Reihe abgesondert zu werden, der des Allgemeinen, des καθόλου. Davon aber soll weiter unten gesprochen werden.

Die Frage, welcher der aufgezählten Inhalte die eigentliche Substanz sei, sagten wir, wird entschieden an der Hand genauerer Begriffsbestimmungen der Substanz selbst. Solcher genaueren Begriffsbestimmungen gibt nun Aristoteles wieder eine ganze Reihe.

Met. Δ 8, an einer Stelle also, wo allgemein von Begriffsunterscheidungen gehandelt wird, zählt er vier Bedeutungen des Wortes οὐσία auf, um sie dann, wie es scheint auf zwei zurückzuführen. Οὐσία ist erstens das, was nicht von einem anderen ausgesagt wird, sondern von dem das andere ausgesagt wird; οὐσία ist zweitens die Ursache des Seins (αἴτιον τοῦ εἶναι) in einem solchen nicht aussagbaren

Dinge; *οὐσία* ist drittens das, was wir Element nennen, die Teile aus denen ein Ding besteht; und viertens ist *οὐσία* das Wesen, dessen Bestimmung der Begriff gibt (*τὸ τί ἦν εἶναι οὗ ὁ λόγος ὁρισμός*). „Auf zwei Weisen“ schliefst dann der Abschnitt, „ist also der Begriff der Substanz gemeint, er bezeichnet das letzte Substrat, das nicht von einem anderen ausgesagt wird, und das „dieses“ und das „für sich seiende“ (*ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ*), solches aber ist die *μορφή* und das *εἶδος*.“

Wie ist das nun zu verstehen? Man hat geschwankt, welches in dem letzten Satze die beiden verschiedenen Begriffe überhaupt sein sollen, hat sogar an eine Lücke im Text gedacht: das letzte Substrat und das für sich seiende sei doch dasselbe, daher müfste ein anderes noch erwähnt worden sein, auf das die Begriffe *μορφή* und *εἶδος* sich beziehen könnten.

Was von Aristoteles gemeint ist, erklärt sich aber aus den in den anderen Büchern ausgeführten Untersuchungen über die Substanz: letztes Substrat ist die Materie, die Materie aber ist kein *τόδε τι* und kein *χωριστόν*, sondern diese Merkmale kommen allein der Form zu (Z 3). Ebenso ergibt sich dann auch, warum Aristoteles aus den anfänglichen vier Bestimmungen der Substanz am Schlusse nur zwei übrig behält: die zweite wie die dritte Bestimmung führen auf dasselbe Ergebnis wie die vierte!

Allerdings logisch bedenkliches ist reichlich vorhanden in dem System dieser Bestimmungen. Es ist schon oft hingewiesen worden auf die Vermengung logischer und metaphysischer oder realer Auffassungen, wie sie in der ersten Definition der Substanz als desjenigen, was nur Aussagesubjekt, nie Prädikat sein kann, zu Tage tritt. Diese Definition scheint sich eines rein der Logik angehörenden Merkmals zu bedienen, denn Subjekt und Prädikat sind etwas aus logischem, nicht aus realem Gesichtspunkte charakterisiertes, tatsächlich aber meint Aristoteles, wie sich aus den Anwendungen der Begriffsbestimmung ergibt, im wesentlichen etwas reales, nämlich

dasjenige, was wir etwa als Träger der Inhärenz bezeichnen würden. Dasjenige, von dem alles andere Eigenschaft ist, das selbst aber nicht Eigenschaft ist, nicht einem anderen inhäriert, das ist Substanz. Entsprechend heifst es daher in den Kategorien (IV, 12), die doch wohl aristotelisches Material überliefern, wenn sie auch nicht von Aristoteles selbst verfafst sind: Gemeinsam ist allen Substanzen, den ersten wie den zweiten, dafs sie nicht in einem anderen als ihrem Substrate inhärieren (*τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*). Von den ersten Substanzen, den Einzeldingen, den Körpern, ist dies klar: sie liegen selbst allem übrigen als Substrat zu Grunde, und dies übrige ist in ihnen (und wird von ihnen ausgesagt). Aber auch von den zweiten Substanzen, den Arten und Gattungen (*εἴδη* und *γένη*) soll gelten, dafs sie nicht in der Weise einer Eigenschaft in einem Substrate sind: sie bezeichnen nicht schlechthin eine Beschaffenheit (III, 17: *οὐχ ἁπλῶς ποιόν τι σημαίνει*), sondern eine irgend wie beschaffene Substanz (*ποιάν τινα οὐσίαν σημαίνει*), und diese Substanz, „Mensch“ z. B. oder „lebendes Wesen“, ist nicht in einem Substrate, obgleich sie von ihm ausgesagt wird. So ist vom einzelnen Menschen wohl auszusagen, dafs er „Mensch“ oder „lebendes Wesen“ ist, aber im einzelnen Menschen ist nicht der „Mensch überhaupt“, oder das „lebende Wesen“ überhaupt.

Hier werden also die beiden Begriffe der Substanz oder des Substrates, der logische und der reale, deutlich auseinander gehalten — gleichgiltig zunächst ob die dazu verwendeten Behauptungen auch richtig sind. Aber wenn man nun sieht, dafs der reale der eigentlich entscheidende ist für das Aristotelische Problem, so mufs man sich wohl fragen, warum Aristoteles nicht noch den Schritt weiter ging, und den logischen Begriff auch ausdrücklich ausschied. Dafs er es nicht tat, hängt wohl mit seiner Gesamtauffassung vom Denken, vom Urteilen zusammen. Das Urteil ist ihm eine Verknüpfung von Begriffen oder Inhalten, die sich in Bezug auf ihre Allgemeinheit unterscheiden, und so angeordnet sind, dafs der allgemeinere

stets im Prädikat steht. Das allgemeinere, das dem Umfang nach gröſsere, ist aber dem Inhalt nach das kleinere, das Prädikat umfasst also mit seinem Umfange den des Subjekts, mit seinem Inhalte aber ist es im Inhalte des Subjekts enthalten. Dies inhaltliche Enthaltensein entspricht aber durchaus dem Inhärieren der Eigenschaft im Dinge, so schien das Urteil nichts anderes zu sein als eine Abbildung dieses realen Verhältnisses von Ding und Eigenschaft. Da nun das logische Verhältnis von Subjekt und Prädikat als das bekanntere weniger fragwürdige gelten mochte, das reale Wesen der Substanz aber untersucht werden sollte, so lag es wohl nahe, jenes, das logische, zur Erklärung des unbekannten, des realen, zu verwenden.

Der Fehler, der hier vorliegt, ist also ein solcher der Gesamtauffassung vom Denken, und von allergröſster Bedeutung, insofern er auf das schärfste den Unterschied derselben von den entscheidenden Gedanken der neueren Philosophie bezeichnet, aber für die besondere Untersuchung hier, für die Bestimmung der eigentlichen Substanz fällt er weniger ins Gewicht, denn für diese steht die reale Kennzeichnung durchaus voran, die logische spielt nur die Rolle eines Bequemlichkeitsmittels.

Zu weit absonderlicheren Betrachtungen aber führen die zweite und dritte Definition der Substanz. Zunächst, wenn wir annehmen, daſs Aristoteles mit ihnen tatsächlich Definitionen, und Definitionen in seinem Sinne d. h. Bestimmungen des begrifflichen Inhaltes geben wollte, so fällt die dritte, nach der Substanzen die Elemente sein sollen, aus diesem Rahmen heraus, indem sie etwas bietet, was eigentlich unter den Dingen aufgezählt werden sollte, die wie Einzelding, Materie usw. Substanz genannt werden. Und das ist ja offenbar der Sinn der beiden Reihen, die eine soll den Inhalt des Begriffs Substanz in seinen verschiedenen Bedeutungen darlegen, die andere aber diejenigen Dinge aufzählen, die auf den Namen Substanz Anspruch machen, also gewissermaſsen den Umfang, in dem der Begriff

Substanz gebraucht wird, feststellen. Wir werden also die Anzahl dieser Dinge, die wir oben den Erklärungen des Aristoteles selbst entsprechend angaben, um eins, um die Substanz als Element, zu vermehren haben. Was aber daneben noch als begriffliche Bestimmung erscheint, dafs unter Substanz in diesem Sinne das zu verstehen sei, was als Teil das Ganze so bedingt, dafs mit seiner Aufhebung das Ganze aufgehoben wird (*Δ* 8, 10176, 18: *ὧν ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὸ ὅλον*), und was ein *τόδε τι* bezeichnet, so ist das eine Bestimmung, die in der Anwendung nachher auf das hinausläuft, was mit der zweiten und vierten gemeint ist.

Grund des Seins ist aber das, was das Sein zu dem bestimmt, was es ist, mit dessen Aufhebung daher dieses selbst aufgehoben wäre, und insofern es das Sein oder das Seiende zu einem *τόδε τι* bestimmt, zu einem „dieses", zu einem voll bestimmten Einzelding, ist es nichts anderes als das Prinzip oder die Gesamtheit der wesentlichen Bestimmungen selbst, nichts anderes als das, was Aristoteles auch die formale Ursache nennt.

Rein formell betrachtet mufs natürlich das *αἴτιον τοῦ εἶναι* ebensoviel Bedeutungen haben wie der Begriff der Ursache überhaupt bei Aristoteles, also mufs es 1. die materielle, 2. die bewegende, 3. die formale und 4. die Zweckursache bezeichnen; und diese verschiedenen Ursachen werden denn auch in etwas berücksichtigt bei der folgenden Untersuchung, aber die Entscheidung fällt doch sofort dahin aus, dafs nur die formale Ursache (*τὸ αἴτιον ὡς εἶδος*) Ursache des Seins der Substanz und damit selbst Substanz sein könne. Und die formale Ursache ist das Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Somit sind tatsächlich die zweite und dritte Bestimmung des Substanzbegriffs auf die vierte zurückgeführt!

Auf diese vierte sind, wie schon gesagt, daher auch die Merkmale des *τόδε τι* und des *χωριστόν* zu beziehen. Und zwar ist recht gut einzusehen, warum das Wesen, die Form, ein *τόδε τι*, ein „dieses" sein mufs. Wenn

alle Bestimmungen, alle Eigenschaften Bestimmungen eines Dinges, eines Trägers der Eigenschaften, eines Substrates sind, so mufs dieser Träger als verschieden von all seinen Bestimmungen selbst unbestimmt sein; was ihn zu einem bestimmten, einem „dieses“ macht, ist also nicht er selbst, das Substrat, sondern vielmehr das Ganze der Bestimmungen, und diese sind eben darum das wesentliche, das Wesen. Das ist ein naheliegender Schlufs, der aber darum so verderblich wird, weil aus dem wesentlichen im erschlossenen Sinne, nämlich dem zur Individualisation wesentlichen, ein wesentliches überhaupt gemacht wird, ein Übergang, der offenbar wieder durch den unklaren Begriff des Wesens (*οὐσία* und *τὸ τί ἦν εἶναι*) erleichtert wurde: Wesen scheint ja so auch das Sein — das Wesen des Seins — zu bedeuten, das Sein ist es aber gerade, dem die Individualisation, das „dieses“, das *τόδε τι* zukommt, also mufs das Wesen die Ursache davon, mufs selbst ein *τόδε τι* sein!

Weit unverhüllter aber tritt die Hypostasierung des Wesens d. h. des begrifflichen allgemeinen Inhaltes zu einem individuellen Sein hervor in der Bestimmung des Wesens als eines für sich seienden (*χωριστόν*). Man hat mit Aristoteles zu unterscheiden zwischen einem schlechthin für sich seienden (*χωριστὸν ἁπλῶς*) und einem nur dem Gedanken nach für sich seienden (*λόγῳ χωριστόν*) d. h. einem solchen, das wir in Gedanken abtrennen können. Nun ist offenbar schlechthin für sich das körperliche Einzelding im Gegensatz zu seinen Eigenschaften, die an oder in ihm, also nicht für sich sind. Welche Art des Für-sich-seins kommt aber dem Wesen zu? Met. H 1 1042 a 28 heifst es von *λόγος* und *μορφή*, dafs sie (nur) *λόγῳ χωριστόν* sind; aber *λόγῳ χωριστόν*, in Gedanken abtrennbar ist auch die Materie, und von der Materie wird an der entscheidenden Stelle, Z 3 1029 a 17 ff., geleugnet, dafs sie Substanz sei, aus dem Grunde, weil sie nicht *χωριστόν* sein kann (also nicht *χωριστὸν ἁπλῶς*), und eben deswegen, wird weiter geschlossen, müfste das Wesen — und das aus Wesen und Materie zusammengesetzte Ding mehr Anspruch haben,

Substanz zu sein. Das kann doch nur heifsen, dafs das Wesen *χωριστόν ἁπλῶς* ist! Und das mufs offenbar auch in unsrer Ausgangsstelle Met. Δ 8 gemeint sein, denn das *τόδε τι καὶ χωριστόν* ist Gegensatz nur zum unbestimmten Substrat nicht aber zum Einzelding, in Gegensatz zum Substrat steht aber nicht das *λόγῳ χωριστόν*, sondern das *χωριστόν ἁπλῶς*.

Ist das Wesen, die Form, der Begriff aber *τόδε τι* und *χωριστόν ἁπλῶς*, so ist er eben ein für sich seiendes Einzelding, eben das, was die Ideen nach der mythischen Erkenntnistheorie Platons waren, und was Aristoteles selbst für unmöglich erklärt hatte! Und zu diesem mit so auffälligen Widerspruch behafteten Satz gelangen nicht nur wir, indem wir Folgerungen ziehen aus den Aristotelischen Begriffsbestimmungen, sondern es ist für Aristoteles selbst das Ergebnis breit ausgeführter Überlegungen, die sich hauptsächlich durch die Bücher Z und H der Metaphysik hinziehen.

Das wesentliche dieser Überlegungen läfst sich nun sehr leicht darstellen: nachdem die inhaltliche Bedeutung des Begriffs Substanz (*οὐσία*) klargelegt ist, hat man nur zuzusehen, welches von den verschiedenen als Substanz bezeichneten Dingen ihm entspricht.

Das Substrat (*ὑποκείμενον*), dasjenige, in dem alles inhäriert — oder von dem alles ausgesagt wird — ohne dafs es selbst in einem anderen ist, mufs, so scheint es, notwendigerweise das schlechthin unbestimmte, die Materie (*ὕλη*) sein. Denn nimmt man die Eigenschaften, Tätigkeiten und Kräfte usw., was doch alles nicht Substanz ist, hinweg, so bleibt nichts übrig als die Materie, der Träger jener Eigenschaften (Z 3 1029 a 11). Die Materie aber, die der ersten Bestimmung der Substanz somit vortrefflich entspricht, kann unmöglich Substanz sein, denn das *τόδε τι καὶ χωριστόν*, das vorzugsweise (*μάλιστα*) Merkmal der Substanz ist, kommt, wie schon erörtert, der Materie nicht zu. Somit bliebe zunächst das körperliche Einzelding, auf das nun beide Bestimmungen vortrefflich passen würden:

es ist ein „dieses“ und ein für sich seiendes, dazu Substrat der Inhärenz nach vielen Erklärungen, die Aristoteles selbst gibt. Trotzdem zieht er es kaum weiter in Betracht: „es ist später“ (Z 23 1029 a 31). Es wird also gar nicht geleugnet, dafs das Einzelding Substanz sei, aber es ist nicht das gesuchte. Also mufs noch ein weitrer Gesichtspunkt hier mafsgebend sein, und der ist wohl aus dem Sinne, in dem Aristoteles das „später“ gebraucht, abzuleiten. Später heifst einfach das Bedingte, Bewirkte gegenüber der Bedingung, der Ursache. Die Ursache nun des Einzeldinges ist in seiner Form gelegen; die Ursache des Seins aber sollte ebenfalls Substanz sein, also ist nicht das Einzelding sondern seine Form Substanz.

Dieser Gedankengang wird uns denn auch an späterer Stelle ausführlich vorgetragen. Ganz ähnlich wie im Theaitetos wird am Ende von Z und in H die Frage erörtert, ob das Wesen eines Ganzen erklärt werden könne durch die (materiellen) Teile, aus denen es zusammengesetzt ist. Es mufs aufser den Elementen noch etwas vorhanden sein, was eben die Zusammensetzung bedingt; das kann nun nicht wieder ein Element sein, denn sonst würde die Frage nach dem die Zusammensetzung bedingenden ins unendliche gehen. Es mufs vielmehr die Ursache sein, welche diesen Gegenstand zu Fleisch und jenen zur Silbe macht (Z 17 1041 b 26). Was aber ist diese Ursache? Warum ist die Materie — das unbestimmte — ein bestimmtes etwas, z. B. ein Haus? Antwort: Weil ihm der Begriff des Hauses zukommt (*ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι* Z 17, 1041 b 5).

Das Ergebnis also ist: der Begriff, das Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι*) ist die eigentliche Substanz (*οὐσία*). Wenn dasselbe aber so gleichsam durch Ausschliefsung der anderen Möglichkeiten, nämlich der Materie, des Einzeldinges, des Elementes, gefunden war, so stehen daneben auch Überlegungen, aus denen es sich unmittelbar zu ergeben scheint. So wird Z 6 die Frage aufgeworfen, ob nicht jedes Ding (*ἕκαστον*) mit seinem Begriffe (*τὸ τί ἦν εἶναι*) identisch sei. Denn jedes Ding scheint nichts anderes zu sein als seine Substanz

(*οὐκ ἄλλο τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας*), der Begriff (*τὸ τί ἦν εἶναι*) aber wird eben als die Substanz, das Wesen eines jeglichen Dinges betrachtet. Die Entscheidung lautet nun so: in Bezug auf die accidentellen Bestimmungen ist Gegenstand und Begriff verschieden, in Bezug aber auf die ursprünglich und an sich zu nehmenden Dinge ist Gegenstand und Begriff (*τὸ ἕκαστον* und *τὸ ἑκάστῳ εἶναι*) dasselbe. Denn wollte man auch bei diesen den Begriff von jedem Dinge trennen, so käme man auf eine unendliche Reihe der Namen wie der Begriffe.

So wie der an den Anfang gesetzte Schlufs verläuft, steht ja die Identität von Substanz und Begriff nicht im Schlufssatz, sondern in der Prämisse: der Begriff ist Substanz, Substanz ist das wirkliche Ding, der Gegenstand des Begriffes, also ist der Begriff gleich seinem Gegenstand! Aber es wird diese Überlegung, wie Aristoteles ausdrücklich bemerkt, doch grade angestellt, um die Frage der Substanz zu lösen, darum dürfte der Schlufs, wenn man ihn auch nicht gradezu umkehren will, doch so gemeint sein, dafs aus seinem Ergebnis auch der Substanzbegriff, und mit diesem die genannte Prämisse eine gewisse Beleuchtung empfangen: Der Satz, dafs Begriff und Gegenstand bei den Substanzen identisch sind, hängt logisch zusammen mit dem Satz, dafs Begriff und Substanz dasselbe sind; da nun der erstere auch für sich bewiesen wird, so stützt er auch den zweiten.

Am deutlichsten und unmittelbarsten kommt die letzte Meinung des Aristoteles vielleicht da zum Vorschein, wo er seine vielen einzelnen Begriffsbestimmungen der Substanz beiseite lassend, die Frage stellt, die erkenntnistheoretisch die entscheidende ist: Von welcher Substanz gibt es wissenschaftliche Erkenntnis? Substanz ist, heifst es Z 15, entweder das *σύνολον*, das konkrete Einzelding aus *λόγος* und *ὕλη* bestehend, oder *λόγος*, Begriff allein. Jene hat, weil Anteil an der Materie, auch Anteil an der Vergänglichkeit, am Nichtsein, denn die Natur der Materie ist so, dafs sie sowohl sein wie nicht sein kann. Dann aber ist weder Begriffsbestimmung (*ὁρισμός*) noch Beweis (*ἀπό-*

δεῖξις) von ihr möglich, denn diese gehen auf das notwendig seiende (*τὰ ἀναγκαῖα*). Reines Sein also kommt nur dem Begriff zu; und Wissenschaft ist nur möglich von diesem reinen Sein, nicht möglich dagegen vom mit Nichtsein gemischten Sein, nicht möglich wie es E 2 (1027 a 20) heifst, vom accidentellen (*συμβεβηκός*). Dem *συμβεβηκός* aber steht die *οὐσία* gegenüber; auf die *οὐσία* also geht die Wissenschaft, der Begriff, und die *οὐσία* ist das ungemischte Sein, das Sein im strengsten Sinne.

Und Aussprüche dieser Art ziehen sich durch die ganzen Untersuchungen hindurch: Die Begriffsbestimmung (*ὁρισμός*) geht auf das allgemeine (*τὸ καθόλου*) und das *εἶδος*, nicht aber gibt es einen Begriff von dem Einzelding, dem mit der Materie verbundenen, denn diese ist ja unbestimmt (*ἀόριστον*). Kurz Begriffe im eigentlichen Sinne gibt es nur von Substanzen (vgl. Z 13, 1039 a 19), und das sind die Begriffe selbst: Begriff und Gegenstand des Begriffs sind in Bezug auf das nicht accidentelle identisch.

So schliefsen sich alle Gedanken zu dem einen zusammen, dafs die eigentliche Substanz der Begriff sei, und darum ist in ihm der entscheidende, der letztgiltige zu sehen, so sehr er auch in Widerspruch stehen mag zu demjenigen, was wohl den Ausgangspunkt des Aristotelischen Denkens in dieser Frage gebildet hat, der Kritik der Platonischen Ideenlehre.

Dafs jener Hauptgedanke aber nicht vollständig widerspruchslos durchgeführt ist, mufs bei dieser Sachlage dann nur natürlich erscheinen: Aristoteles mufste sich ja beständig erinnern, dafs er mit ihm die an Platon geübte Kritik selbst wieder aufhebe, und so schiebt er fortwährend Verwahrungen ein, weitere Kritiken der Ideenlehre, als ob er sich damit gegen seine eigenen Gedanken verteidigen wollte, aber wie aus unentrinnbarem Verhängnis treibt er immer weiter in das Fahrwasser hinein, das er meiden wollte.

Sehr charakteristisch ist das Hin und Her der Gedanken so in der Einleitung zu Buch H, wo Aristoteles

im Überblick die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung zusammenfafst. Allgemeine Übereinstimmung herrscht, sagt er, darüber, dafs die physischen Dinge Substanzen sind; und nach der besonderen Meinung einiger sind auch die Ideen (hier *εἴδη* genannt) und die mathematischen Gebilde Substanzen. Aus der denkenden Betrachtung aber ergibt sich, dafs das Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι*) und das Substrat (*ὑπο-κείμενον*) Substanzen sind, und zwar die Gattung mehr als die Art, und das allgemeine mehr als das einzelne (*τὸ γένος μᾶλλον τῶν εἰδῶν καὶ τὸ καθόλου τῶν καθ' ἕκαστα*). Mit dem Allgemeinen und der Gattung aber hängen die Ideen (hier *ἰδέαι* genannt) zusammen, und somit scheinen auch diese Substanzen (*οὐσίαι*) zu sein. Weiter aber sagt er dann scharf und bestimmt: weder des Allgemeine noch die Gattung ist Substanz — freilich nur um nach ein paar Zeilen wieder einzuräumen, dafs auch der Begriff (*λόγος*), die Form (*μορφή*) Substanz sei. Da möchte man, um einen Ausweg aus diesem Wirrsal zu finden, vielleicht die Annahme versuchen, wie wir schon oben andeuteten, Aristoteles bezeichne zwar mit den Worten *λόγος, μορφή, εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι* im allgemeinen dasselbe, aber mit dem Worte *τὸ καθόλου*, das Allgemeine, bezeichne er etwas davon verschiedenes, woher denn auf der einen Seite das Zugeständnis möglich sei, Form, Wesen usw. sei Substanz, während auf der anderen meist festgehalten wird, das allgemeine sei nicht Substanz.

Nun ist das allerdings richtig, dafs Aristoteles ausdrücklich und an mehreren Stellen erklärt, nichts allgemeines könne Substanz sein (z. B. Z 16, 1041 a 4), nichts allgemeines habe ein Für-sich-sein neben dem einzelnen (1040 b 26), das Allgemeine bedeute nie ein bestimmtes Einzelwesen ein *τόδε τι*, sondern immer nur eine Beschaffenheit, ein *τοιόνδε* (Z 13, 1039 a 1).

Aber dem steht doch die deutliche Angabe entgegen, dafs der Begriff, die Form eben das Allgemeine ist: auf das Allgemeine und die Form geht die Begriffsbestimmung (Z 11, 1036 a 28: *τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός*); und wir haben schon gesehen, wie wenig Ernst Aristoteles

mit dem Gedanken macht, der Begriff — der Allgemeinbegriff bezeichne eine Beschaffenheit.

Der Widerspruch in dieser vielleicht einflufsreichsten aller Theorien des Aristoteles ist also auf keine Weise zu beseitigen. Zu einem Verständnis desselben aber werden wir durch folgende Überlegungen gelangen. Aristoteles bezeichnet selbst von seinen beiden Hauptbestimmungen die zweite, dafs die Substanz ein für sich seiendes Einzelding sei, als die wichtigere (vgl. oben S. 87/88 und 93), und man wird bei genauerem Zusehen bemerken, dafs sie auch die erste im wesentlichen schon in sich schliefst. Denn wenn nach dieser die Substanz das sein soll, was nur als Subjekt der Aussage und als Substrat der Inhärenz auftritt, so sahen wir, dafs von dieser Doppelbestimmung nur die das reale Verhältnis treffende wirklich in Betracht kommt; dafs die Substanz aber Substrat der Inhärenz ist, dafs in ihr die Eigenschaften existieren, sie selbst aber nicht an einem anderen, ist doch schliefslich nur ein anderer Ausdruck für das, was die zweite Bestimmung mit den Ausdrücken *τόδε τι* und *χωριστόν* bezeichnet.

Diese Bestimmung aber wurzelt in der Erfahrungstatsache, dafs uns Einzeldinge in der Welt, vor allem in der Aufsenwelt entgegentreten, die etwas selbständiges zu sein scheinen, und einen Träger abgeben für unselbständiges, das sich an sie gleichsam anlehnt. Und diese Bestimmtheit des Dinges als ein „dieses“ ist es, die Aristoteles ständig im Auge hat, die er zu erklären sucht.

Nun müssen wir uns aber fragen, wie kommt es denn, dafs grade dies ihm zum Problem wurde? Zunächst scheint es doch grade das Gegenteil von einem Problem zu sein, nämlich eine beobachtete Tatsache! Die Erklärung ist hier leicht zu finden. Die Einzelheit mufste dann Problem werden, sobald ihr Gegenteil, die Allgemeinheit zum entscheidenden Faktor im Weltbilde geworden war. Es ist also der Einflufs der mythischen Erkenntnistheorie Platons, nach der in dem Allgemeinen, in der Idee, das wahrhaft seiende, Ursache und Bedingung der Einzeldinge und ihrer

Existenz zu sehen war, der die Frage hervortrieb nach dem Wesen der Einzelbestimmtheit. Es blieb der Gedanke bestehen, dafs der Gegenstand der Wissenschaft in höherem Grade ein seiendes sei als der Gegenstand oder der Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung, dafs das begrifflich gemeinte, der Begriff, das Wesen, daher in höherem Grade ein seiendes sei als das sinnliche Einzelding; so mufste sich wohl der weitere anschliefsen, dafs das sinnliche Einzelding dasjenige, worin sich sein Sein am energischsten aussprach, seine Selbständigkeit und Individualität, jenem höheren Sein, dem Wesen, dem Begriff verdanke: die wahre Ursache des Seins liegt im Begriff, der Begriff ist die wahre Substanz.

Dabei stellen sich dann wie von selbst die beiden Begriffe ein, mit deren Hilfe Aristoteles so ziemlich jedes Problem zu lösen versucht hat, die Begriffe der Möglichkeit (*δύναμις*) und Wirklichkeit (*ἐνέργεια*). Die Materie ist das unbestimmte, aber darum aller Bestimmungen fähig, die das wirkliche Ding besitzt, sie ist also der Möglichkeit nach, was dieses der Wirklichkeit nach ist. Aber auch hier wieder tritt die Verschiebung ein: Reine Wirklichkeit ist nicht das Einzelding, da es ja mit der Materie, dem Nichtsein behaftet ist, reine Energie ist allein der Begriff (vgl. H 2, besonders 1043 a 28, wo *μορφή* = *ἐνέργεια*).

Somit kommen wir zu dem einfachen Ergebnis: die Aristotelische Theorie von Substanz und Begriff ist nichts als ein Ausflufs, eine Weiterbildung der mythischen Erkenntnistheorie Platons. Das wissenschaftliche Begriffsproblem Platons dagegen blieb ungefördert, weil es nicht erkannt wurde.

§ 2. Wenn man die Erörterungen, die Aristoteles dem Substanzproblem gewidmet hat, mit denen vergleicht, die in neuerer Zeit etwa von Locke und seinen Nachfolgern hierüber angestellt worden sind, so mufs aufs stärkste auffallen, wie sehr bei in einem Punkte fast identischer Fragestellung die Gesamtrichtungen der Gedanken auseinander gehen. Wie Locke sucht auch Aristoteles dem Wesen der Substanz näher zu kommen, indem er von dem zunächst

als Substanz gegebenen Gesamtdinge oder Einzeldinge alles abzieht, was nur Beschaffenheit ist, was inhäriert, um so zu dem zu gelangen, was Substanz im eigentlichen Sinne, was Substrat der Inhärenz ist. Und wie Locke erkennt auch Aristoteles, dafs dies Substrat, dieser Träger der Eigenschaften etwas unbestimmtes, oder das unbestimmte selbst sein mufs. Während nun aber die von Locke angesponnene Gedankenreihe dazu führt, diesem unbestimmten Träger der Bestimmungen, diesem dunklen Etwas auch die Existenz abzustreiten, versteigt sich Aristoteles zu dem Gedanken, das unbestimmte, die Materie, indem er ihr in Anschlufs an Platon das Nichtsein zuschreibt, zu einem seienden nichtseienden zu machen, zu einem nur der Möglichkeit nach seienden, aber darum doch nicht unwirklichen. Und wenn in dem Lockeschen Gedanken sich immer stärker die Auffassung durcharbeitet, dafs die Bestimmungen der Substanz, die Eigenschaften, in letzter Linie nichts sind als die Auffassungsweisen, die der Mensch von dem Substanz genannten hat, nichts sind als Bewufstseinsinhalte, und demgemäfs von dem so selbständig auftretenden Dinge in der Aufsenwelt überhaupt nichts mehr übrig bleibt, die Aufsenwelt selbst aufgehoben wird, so sind bei Aristoteles von solchen konszientalistischen Folgerungen kaum Spuren zu entdecken, ja man wird sagen müssen, dafs für ihn nicht einmal das Problem vorhanden gewesen zu sein scheint.

Die Frage der Substanz ist in der Tat aufs engste mit der der Aufsenwelt verknüpft: teils wird mit dem Begriff der Substauz überhaupt das Ding in der Aufsenwelt gemeint im Gegensatz zu den in unserm Bewufstsein auftretenden anschaulichen Bildern desselben, teils aber, und das ist der wissenschaftlichere Begriff, meint man damit das Beharrende, also etwa die Masse — solch Beharrendes aber dürfte nur in der Aufsenwelt zu finden sein!

Wir haben gesehen, wie die Frage der Aufsenwelt, die Frage der Konstanten den Gegenstand des Streites zwischen den Konszientialisten und Platon bildete, wie tief der letztere in dieselbe eindrang, wie er aber vor der völligen

Lösung des Problems dasselbe in ein anderes allgemeineres, das Begriffsproblem, überführte. Auch hier wieder ist es Platon, der das Schicksal des Problems für die Zeit der Antike entschieden hat, und grade Aristoteles hat sich vielleicht weniger um dasselbe gekümmert als irgend einer der späteren Philosophen.

II. Abschnitt.

Das Wahrnehmungsproblem.

§ 1. Nun hängt das Aufsenweltsproblem aber auch mit dem der Wahrnehmung untrennbar zusammen, und für dies letztere hat Aristoteles wie für die Probleme der Sinneswelt überhaupt ein entschiedenes Interesse. Mufste er dann nicht auf diesem Gebiete jenes Problem finden? Und wie hat er es behandelt?

Platon hatte zur Erklärung des Erinnerns und des Erkennens eine rein mechanische Theorie der Sinneswahrnehmung gegeben, die wir als reinste Fassung der Einwirkungstheorie bezeichnen konnten. Es hätte nahe gelegen, diese Theorie nun auch wirklich als die entscheidende anzuerkennen, und ihre Durchführung bei den besonderen Problemen der Wahrnehmung zu versuchen. Statt dessen, sehen wir, müht sich Aristoteles mit den alten hergebrachten Anschauungen ab, weist sie kritisch zurück und pafst sich ihnen doch wieder an; jene mechanische Theorie aber wird genau wie bei Platon und in bis auf die Ausdrücke identischer Weise nur zur Veranschaulichung der zur Erinnerung führenden Vorgänge benutzt (vgl. Über Erinnerung etc. I, 450a 30 ff.: σκληρός und υγρός).

Die älteren Anschauungen nun, an die sich Aristoteles mehr oder weniger anschliefst, sind einmal die sogenannte Gleichheitstheorie und dann die Theorie der Ausflüsse.

Noch bei Platon hatten sich Reste jener alten, besonders von Empedokles ausgebildeten Theorie behauptet, nach der die Wahrnehmung auf der Gleichartigkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen beruhen soll. Platon

selbst hatte, wie gesagt, schon besseres geboten, aber eine gründliche Kritik war noch nicht geliefert. Daran nun machte sich Aristoteles.

Mit einfachen aber schlagenden Gründen zeigt er die Absurdität der Theorie. Da die Dinge nicht blofs charakterisiert sind durch die Elemente, aus denen sie bestehen, sondern auch durch die Art der Zusammensetzung, so genügt man der Theorie nicht, wenn man nur annimmt, die Elemente seien in der Seele; man mufs vielmehr auch die Verhältnisse derselben in die Seele setzen, und das heifst dann, dafs man die ganze Welt in die Seele setzen mufs. Die Seele müfste Fleisch, Knochen, Gott, Mensch, Stein usw. alles in sich enthalten, und sie müfste nicht nur Substanz (*οὐσία*) sein, sondern, da es ja aufser der Substanz noch anderes, andere Kategorien gibt, z. B. Qualität und Quantität, so müfste sie selbst Qualität und Quantität sein.

Zweitens aber, wenn zum Wahrnehmen nur Gleichheit nötig ist, warum empfinden dann nur die Sinnesorgane, nicht aber z. B. die Knochen, Sehnen und Haare, die doch auch Dinge ihrer Art wahrnehmen müfsten? Und warum hat nicht alles eine Seele, da es doch aus einem Element oder mehreren besteht?

Weiter würde nach der Theorie grade den einfachen Elementen oder Prinzipien mehr Unwissenheit als Wissen, mehr Nichtwahrnehmen als Wahrnehmen zukommen: denn jedes vermöchte immer nur ein einziges, das ihm selbst gleich ist, zu erkennen. Der Gott des Empedokles — als solchen fafst Aristoteles das Prinzip der Liebe — würde das unwissendste aller Wesen sein, da er allein den Streit nicht erkennen kann; die sterblichen Geschöpfe aber, als aus allem gemischt, würden auch alles erkennen.

Endlich mufs auch die Frage aufgeworfen werden, was denn die einzelnen Elemente in der Seele zusammenbindet — das könnte doch nicht wieder ein Element sein, und wäre doch das wichtigste für jede Tätigkeit der Seele, also auch für das Wahrnehmen (vgl. besonders Über die Seele I, 5).

Die Wahrnehmungstheorie der Gleichheit ist somit widerlegt. Aber wenn man nun fragt, was Aristoteles denn neues an ihre Stelle gesetzt hat, so sieht man mit Erstaunen, das dies neue dem alten und widerlegten verzweifelt ähnlich sieht.

Auch nach Aristoteles nämlich sind die Sinne aus den Elementen gebildet, das Gesicht aus Wasser, das Gehör aus Luft, der Geruch aus Feuer, Gefühl und Geschmack aus Erde (Über Wahrnehmung 2). Er folgt damit also dem Pfade derer, die der Gleichheitstheorie eine strengere Form zu geben strebten. Ja er erkennt sogar die Frage als berechtigt an, welches Element dem fünften Sinn entspreche, da doch fünf Sinne, aber nur vier Elemente vorhanden waren: er löst dieselbe dadurch, dafs er den Geschmack zu einer Art des Gefühls macht, wie er denn überhaupt innerhalb des Gefühl genannten deutlich und bestimmt mehrere ganz verschiedenartige Sinnesbetätigungen unterscheidet (Über die Seele II, 11 u. a.).

Auch ein Versuch findet sich, diese Auffassung mit der Kritik der Gleichheitstheorie gewissermafsen zu versöhnen. Dafs die Seele nicht alles in sich schliefsen konnte, war bewiesen. Aber man mufs ja die Seele nicht aus allen Elementen bilden, denn ein Teil des Gegensatzes genügt, sich selbst zu unterscheiden und das Entgegengesetzte (*ἱκανὸν γὰρ θάτερον μέρος τῆς ἐναντιώσεως ἑαυτό τε κρίνειν καὶ τὸ ἀντικείμενον*). So wird durch das Grade dies selbst erkannt und das Krumme, das Krumme aber ist Mafsstab weder für sich selbst noch für das Gerade (Über die Seele I, 5).

Man sieht aber doch sehr leicht, dafs dieser Gedanke, — die Frage, ob er selbst richtig ist, dahingestellt — nicht die Begründung dafür abgeben kann, dafs man die Sinne aus einzelnen Elementen bestehen läfst: ist denn alles was das Ange wahrnimmt entweder Wasser oder das entgegengesetzte von Wasser; ist die Farbe oder die Gestalt, Inhalte die das Auge wahrnimmt, Wasser oder das entgegengesetzte von Wasser?

Und dann kann man sich doch nicht verhehlen, dafs auch mit dieser Begründung wieder zugestanden wird, was vorher kritisiert war: die Gleichheitstheorie, nur in etwas erweiterter Form. Denn wieder soll jedes das ihm gleichartige wahrnehmen, und wenn es auch für das entgegengesetzte wahrnehmungsfähig ist, so ist dieser Begriff des entgegengesetzten doch eben im Hinblick auf den des gleichartigen gebildet, der Gedanke, der diesem zu Grunde lag, ist auch in der Erweiterung der herrschende geblieben.

Bedeutsamer ist nun aber, was Aristoteles zur Ausgestaltung der Theorie der Ausflüsse (*ἀπορροαί*) beitrug.

Diese Theorie wird zunächst verworfen, sowohl in der atomistischen Form, wie in der anderen, nach welcher das Sehen auf dem im Auge selbst enthaltenen Lichte beruhen soll, das in einem Strahle zu den Gegenständen hin sich bewege: wäre Bedingung des Sehens das eigne Feuer des Auges, so müfste man auch im Dunkeln sehen (Über Wahrnehmung 2).

Wohl aber ist das Feuer und das Licht in anderem Sinne Bedingung des Sehens. Zum Sehen ist erforderlich ein Medium, das Durchsichtige, Luft z. B. oder Wasser. Würde man nämlich etwas farbiges unmittelbar auf das Auge legen, so würde es nicht gesehen werden, sondern die Farbe mufs erst auf das Medium einwirken, und dieses erregt dann das Sinnesorgan. Das Medium aber als solches genügt auch noch nicht, es mufs vielmehr von Licht erfüllt sein, denn in dunkler Luft sieht man nicht. Darum ist dunkle Luft, überhaupt ein dunkles Medium nicht durchsichtig. So ergibt sich die Folgerung mit Hilfe der Aristotelischen Lieblingsbegriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit, dafs das Licht nichts anderes ist als die Durchsichtigkeit der Wirklichkeit nach genommen: ein und dieselbe Natur ist bald Finsternis, bald Licht, das erste, wenn es nur der Möglichkeit nach, das andere, wenn es der Wirklichkeit nach durchsichtig ist. Die Farbe nun ist die bewegende Ursache für das der Wirklichkeit nach durchsichtige (*τὸ κινητικῷ εἶναι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς*). Damit ist aber

nicht gemeint, dafs sie es wäre, welche das der Möglichkeit nach durchsichtige zu einem wirklich durchsichtigen macht, denn das ist die Aufgabe des Feuers. Sie regt vielmehr diejenige Bewegung in dem wirklich durchsichtigen Medium an, welche von diesem zum Sinnesorgan fortgeleitet, dort die Empfindung erzeugt.

Nach dieser Darstellung mufs man nun wohl zu der Überzeugung kommen, dafs es sich hier um eine Art Bewegungsübertragung handle, ähnlich der von den Atomisten gelehrten und ähnlich auch der, die nach Aristoteles zur Entstehung der Schallempfindung führt. Gegen solche Annahme aber erklärt er sich an mehreren Stellen: Der Schall allerdings beruht auf einer örtlichen Bewegung, die in der Zeit verläuft, er ist im Augenblicke des ihn erzeugenden Schlages noch nicht im Gehör; das Licht aber bewegt sich nicht in einem Zeitverlaufe, seine Bewegung ist nicht örtlicher Natur. Empedokles hat Unrecht, von einer Schnelligkeit des Lichtes zu reden (Vgl. Über die Seele II, 7, 418 b 20 und Über Wahrnehmung 6). Das Licht ist überhaupt keine Bewegung, sondern eine wesentliche Eigenschaft (*τῷ εἶναι τι φῶς ἐστι*) und das Auftreten einer Lichtempfindung beruht auf einer Umwandlung (*ἀλλοίωσις*) und diese kann zeitlos erfolgen, wie das Wasser beweist, das auf einmal gefriert (Über Wahrnehmung 6).

Damit sind wir aber zu dem Kerne der Aristotelischen Auffassung von der Wahrnehmung gelangt; denn wenn man nun fragt, worin besteht die bei der Gesichtswahrnehmung vor sich gehende Umwandlung, so lautet die Antwort: in der Umwandlung des nur der Möglichkeit nach sichtbaren und sehenden in das der Wirklichkeit nach sichtbare und sehende. Und solche Umwandlung ist nicht nur beim Sehen, sondern entsprechend bei jeder Wahrnehmung vorhanden.

So tiefsinnig nun aber diese Antwort und diese Auffassung scheinen mag, so einflufsreich die Aufstellung der Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit für die Folgezeit gewesen ist, man kann sich doch der Erkenntnis nicht

verschliefsen, dafs Aristoteles hier einer grofsen Selbsttäuschung zum Opfer gefallen ist, dafs seine mit diesen Begriffen gegebene Erklärung der Wahrnehmung nicht mehr ist als eine Spielerei mit Worten.

Das was nur der Möglichkeit nach ist, ist nicht wirklich, existiert also überhaupt garnicht, es existieren nur einige — nicht alle — Bedingungen seiner Wirklichkeit. Der Übergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit der Wahrnehmung besagt also nichts anderes, als dafs von der Gesamtheit der Bedingungen, die für das Zustandekommen einer Wahrnehmung erfüllt sein müssen, zu einigen schon vorhandenen noch die übrigen notwendigen hinzutreten und damit die Wahrnehmung nach sich ziehen. Im besonderen würde die Sache hier folgendermafsen liegen. Zur Wahrnehmung eines Dinges gehört erstens dies selbst und zweitens die Ausübung der Wahrnehmungsfunktion, die Betätigung des Wahrnehmungsvermögens. Solange nun das Ding allein da ist, ohne dafs sich eine Wahrnehmungsfunktion an ihm betätigt, ist es nur der Möglichkeit nach wahrnehmbar, und solange die Wahrnehmungsfunktion keinen Gegenstand hat, ist sie nur der Möglichkeit nach wahrnehmend; in dem Augenblick aber, in dem beide zusammentreffen, wird das nur Wahrnehmbare zu einem Wahrgenommenen und das nur Wahrnehmungsfähige zu einem wirklich Wahrnehmenden.

Das ist nun eine Binsenwahrheit und nicht eine Erklärung der Wahrnehmung! Aristoteles aber war offenbar überzeugt, damit eine tiefe Erkenntnis, die Lösung eines schwierigen Problems gewonnen zu haben. Und so möchte man sich wohl versucht fühlen, hinter der Binsenwahrheit noch einen tieferen Gedanken zu suchen.

§ 2. Wer die neueren Theorien von der Aufsenwelt und ihrer Wahrnehmung kennt, und weifs, welche eigentümliche Rolle in ihnen der Begriff der Möglichkeit der Wahrnehmung spielt, mufs wohl einmal auf den Gedanken kommen, ob nicht am Ende Aristoteles mit seiner

Wahrnehmungstheorie etwas ähnliches im Sinne gehabt habe wie die neueren Konszientialisten. Sollte Aristoteles nicht vielleicht doch ein verkappter Konszientialist sein?

Und die Anzeichen, die für die Möglichkeit solcher Annahme sprechen, mehren sich bei näherem Zusehen.

Genau wie St. Mill sich den Vorwurf gefallen lassen mufste, er habe mit seinen possibilities of sensation, seinen Möglichkeiten der Wahrnehmung, etwas gemeint, was garnicht blofs möglich, also unwirklich, sondern doch wirklich sei, also einen widersinnigen Begriff geschaffen, genau so wird man auch Aristoteles nicht davon frei sprechen dürfen, dafs er mit seiner Möglichkeit mehr gemeint habe, als eine blofse Möglichkeit, etwas tatsächlich unwirkliches. Die wahrgenommene Qualität selbst, z. B. weifs, existiert auch wenn sie nicht wahrgenommen wird, aber freilich nur der Möglichkeit nach: „da eine Wirklichkeit ist die des wahrgenommenen und die des wahrnehmenden, so müssen stets zusammen vergehn und dauern die wirkliche Schallempfindung und die wirkliche Schallqualität u. s. w., nicht aber müssen sie zusammen vergehn, sofern sie nur der Möglichkeit nach genommen werden" (Über die Seele III, 2, 426 a 15 ff.).

Diejenigen, betont Aristoteles, sind daher im Irrtum, die da annahmen, weder das Weifs noch das Schwarz sei etwas ohne das Gesicht, noch die Geschmacksqualität ohne das Schmecken. In diesem hauptsächlich wohl gegen Demokrit gerichteten Satze liegt aber noch ein weiteres: nicht nur mufs man auch dem möglichen eine Art Wirklichkeit zuschreiben, sondern das, was der Möglichkeit nach ist, hier: wahrnehmbar ist, ist seinem Inhalte nach genau dasselbe wie das, was nun wirklich wahrgenommen wird.

Die Lehre der Atomisten wird zurückgewiesen, dafs die Dinge an sich — so wie sie nicht-wahrgenommen sind — nur quantitative, mathematische Eigenschaften besäfsen, die sinnlichen Eigenschaften der Farbe, des Tons, des Geruches usw. dagegen nur subjektiv seien. Aristoteles führt vielmehr diesen von den Atomisten als fundamental

genommenen Unterschied der mathematischen und der nicht mathematischen Quantitäten auf einen anderen zurück, nämlich auf den von Platon gemachten zwischen den allen Sinnen gemeinsamen und den jedem einzelnen Sinn eigentümlichen Inhalten (vgl. oben S. 53): Das mathematische ist das allen Sinnen gemeinsame oder das vom Gemeinsinn wahrgenommene!

Hier zeigt sich nun recht deutlich, wie sehr die Anschauung des Aristoteles von dem Realismus Platons und der Atomisten abwich. Denn wenn Platon Recht hatte, dafs die Sinneswahrnehmung nicht unmittelbar, dafs vielmehr ein Schlufs der einheitlichen Seele, auf Grund der von den Sinnen überlieferten Einzeldaten auf das in diesen gemeinsame, das also wenigstens von den einzelnen Sinnen unabhängige gerichtet, zum eigentlich wirklichen führe, so mufste es nahe liegen, darin eine Bestätigung zu finden für die von den Atomisten vertretene Scheidung der Qualitäten in mathematische, objektive und in sinnliche, subjektive. Aristoteles aber denkt anders. Die mathematischen Qualitäten werden allerdings nicht von einem einzelnen Sinne erkannt, unterscheiden sich also wesentlich von den einem Sinne eigentümlichen (*ἴδια*), aber sie sind darum so gut sinnliche Qualitäten wie die anderen, denn mit dem Sinn müssen sie wahrgenommen werden, da es keine andere Wahrnehmung gibt (vgl. Über die Seele III, 2). Und darum stehen sie der wahrhaften Wirklichkeit auch nicht näher als die anderen: alle sind in gleicher Weise wirklich. Es ist somit falsch, die eigentümlichen auf die gemeinsamen Eigenschaften als die allein den Dingen an sich zukommenden zurückzuführen (Über Wahrnehmung 4); das „Weifs“ existiert auch als Inhalt an sich genau in derselben qualitativen Bestimmtheit wie als Empfindungsinhalt!

Damit aber ergibt sich noch ein weiterer Gegensatz zu Platon. Dieser hatte, wie wir sahen, im Prinzip das Gesetz von den spezifischen Sinnesenergien vertreten; Aristoteles verwirft dasselbe ausdrücklich! Man könnte zweifeln, sagt er (Über die Seele II 12, 424 b 3 ff), ob das

nicht geruchsfähige vom Geruch, und das, was nicht sehen kann, von der Farbe affiziert werde; und entsprechend bei den anderen Sinnen. Die Antwort aber lautet verneinend: Wenn der objektive Geruch das riechbare Etwas bewirkt, so bewirkt er allein ein Riechen, und das entsprechende findet statt bei den anderen Sinnen. Die darauf folgende Einschränkung aber, das Fühlbare und das Schmeckbare wirkten allerdings auf das Seelenlose ein — das doch überhaupt keine Sinnesorgane hat — wird von Aristoteles nicht als Aufhebung seines allgemeinen Satzes betrachtet, sondern gewissermafsen als Ausnahme, welche die Regel bestätigt.

Als allgemeine Auffassung des Aristoteles läfst sich somit dies erkennen; wirklich sind die in der Sinneswahrnehmung gegebenen Inhalte alle in gleicher Weise und existieren auch dann, wenn sie nicht in der Wahrnehmung vorliegen, eben als dieselben Inhalte fort — aber nur der Möglichkeit nach. Dasjenige also, was es aufser den Wahrnehmungsinhalten noch gibt, ist genau so beschaffen, wie diese Wahrnehmungsinhalte selbst; die Wahrnehmung macht es nur bewufst, ändert es aber nicht.

Das ist nun eine Auffassung, die aufserordentlich dem ähnlich ist, was heute der Positivismus, ein Verwandter des Konszientialismus lehrt. Nach diesem gibt es nichts als Inhalte der Art, wie sie in der Wahrnehmung gegeben sind, die dann teils wirklich in das Wahrnehmung genannte Verhältnis zum Wahrnehmungszentrum, dem „Ich“ genannten Komplex von Bewufstseinsinhalten, teils wieder aus diesem Verhältnis heraustreten, ohne sich ihrer inhaltlichen Beschaffenheit nach irgendwie zu ändern.

Ist nun Aristoteles aber wirklich positivistischer Konszientialist?

Wir meinen, wenn er aus seinen Gedanken die notwendigen Folgerungen gezogen hätte, sie ohne Schwanken zu Ende gedacht hätte, so wäre er wahrscheinlich zum Positivismus oder Konszientialismus gelangt: dahin mufste ihn nicht nur die eben besprochene Auffassung führen, nach welcher die Dinge an sich als gleichsam nur aus dem Wahr-

nehmungsverhältnis vorübergehend ausgetretene sinnliche Inhalte gedacht werden, sondern dahin wies, wie oben bemerkt, auch der Weg, den er mit der Analyse des Substanzbegriffs eingeschlagen hatte.

Wie dort ist es aber auch hier der Mangel an Verständnis für das Problem der Aufsenwelt, der ihn hindert, sich mit vollem Bewufstsein auf den Standpunkt des Konszientialisten zu stellen. Er bleibt vielmehr trotz unzweifelhafter Hinneigung zum Antirealismus — wovon uns noch weitere Proben entgegentreten werden — auf dem realistischen Standpunkt stehen, wie ihn sonst nur der naive Mensch einzunehmen pflegt, der sich noch nie mit erkenntnis-theoretischen Problemen beschäftigt hat: Aristoteles vertritt einen naiven Realismus, von dem man zwar nicht sagen kann, dafs seine Naivität eine ganz unberührte, wohl aber, dafs er nach den mancherlei Abweichungen der voraufgehenden Theorien wieder naiv geworden sei.

Das geht am deutlichsten aus der Tatsache hervor, dafs Aristoteles an der Existenz der Substanzen in der Aufsenwelt unentwegt festhält. Denn wenn es schon einmal den Anschein gewinnt, als ob er auch die körperliche Substanz als ein in der Wahrnehmung gegebenes, als ein wahrnehmbares sinnliches betrachtet, so sind auf der anderen Seite unzweideutige Erklärungen vorhanden, welche der Eigenart des Substanzengedankens Rechnung tragen.

Aristoteles unterscheidet drei Arten von Wahrnehmungsgegenständen: erstens die jedem Sinne eigentümlichen Inhalte, wie die Farben, Töne, zweitens die gemeinsamen Inhalte, wie Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur, Gröfse (vgl. oben S. 108); und diese beiden Klassen umschliefsen das an sich (*καϑ' αὑτά*) wahrgenommene, die Inhalte der dritten Klasse aber das nur beziehungsweise (*κατὰ συμβεβηκός*) wahrgenommene (Über die Seele II, 6). Das ist nun, wie III 3, (428 b 19 ff.) erklärt wird, dasjenige, dem als Träger ein eigentümlicher Wahrnehmungsinhalt zukommt (*αἴσϑησις ... τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα*) z. B. das, dem das wahrgenommene „Weifs" zukommt.

Nun gilt von den Inhalten der ersten Klasse, dafs sie allein nicht falsch sein können; denn dafs der als „weifs“ wahrgenommene Inhalt eben als solcher „weifs“ ist, darin ist keine Täuschung möglich, wohl aber kann man sich irren, wenn man dieses Ding weifs nennt oder jenes.

Aristoteles fügt zwar hinzu, dafs auch in Bezug auf das von den Sinnen gemeinsam Wahrgenommene Täuschung möglich sei, aber über das Prinzip seiner Unterscheidung kann man dadurch doch nicht in Zweifel geraten; auch die Beispiele zeigen deutlich, was er meint! Nämlich das, was an sich wahrgenommen wird, d. h., was genau so, wie es ist, in das Wahrnehmungsverhältnis tritt, kann natürlich nie anders wahrgenommen werden, als es an sich ist, und so beschaffen sind ja die eigentlichen Wahrnehmungsinhalte wie „weifs“, „schwarz“ usw. Dasjenige aber, dem dies „weifs“, „schwarz“ usw. zukommt, in dem es inhäriert, ist mit dem „weifs“, „schwarz“ usw. nicht ebenfalls mitgegeben. Das Substrat, der Träger dieser Eigenschaften, kurz die (körperliche) Substanz selbst ist nicht ein eigentlicher Wahrnehmungsinhalt, sondern wird, wie wir sagen würden, dazu gedacht und darum kann bei ihm als einem nicht gegebenen sondern nur gedachten der Irrtum Platz greifen.

Hier sieht man nun mit voller Klarheit, wie die Auffassung des naiven Realismus auf das eigentlich konszientialistische Prinzip des Aristotelischen Gedankens zerstörend einwirkt: in der Behauptung, dafs die eigentümlichen Wahrnehmungsinhalte, oder besser Wahrnehmungen, überhaupt nie falsch sind, zeigt er sich als Konszientialist, die andere aber, dafs in der Wahrnehmung des nur beziehungsweise empfundenen, des substanziellen, ein Irrtum möglich ist, verrät den Realisten.

Würde er nämlich als Realist von den eigentümlichen Wahrnehmungen reden, so müfste er einen Unterschied machen zwischen den subjektiven Wahrnehmungsinhalten, den psychischen Inhalten „weifs“, „schwarz“ usw. einerseits und den ihnen in der Aufsenwelt entsprechenden physischen

Inhalten „weiſs“, „schwarz“ usw. andrerseits. Ohne jede Möglichkeit des Irrtums sind die Wahrnehmungen nur, sofern sie lediglich an sich d. h. als subjektiv betrachtet werden, so wie sie aber auf etwas objektives bezogen werden, tritt auch für sie die Möglichkeit der Falschheit ein: auch die Meinung, daſs jenes physische, jener Inhalt der Auſsenwelt, seinem qualitativen Bestande nach identisch sei mit dem psychischen, ist eine Meinung, und kann darum überhaupt und in jedem einzelnen Wahrnehmungsfalle falsch sein!

Nun macht Aristoteles diesen Unterschied nicht, er beschränkt seine Behauptung, die eigentümlichen Wahrnehmungen seien stets wahr, nicht auf die psychischen Wahrnehmungsinhalte, sondern nimmt, wie wir sehen, die Wahrnehmungen in ihrer Beziehung auf den Gegenstand in der Auſsenwelt, oder vielmehr, er nimmt sie als Wahrnehmungsgegenstände selbst — somit folgt, daſs er mit dieser Behauptung Konszientialist ist.

Daſs die andere Behauptung dagegen realistisch ist, bedarf wohl kaum noch des Beweises: wer anerkannt, daſs ein selbständig existierendes vorhanden ist, das nicht als unmittelbarer Wahrnehmungs- und Bewuſstseinsinhalt angetroffen wird, erkennt damit die Realität (und Erkennbarkeit) einer Auſsenwelt an.

Als naiver Realist aber offenbart sich Aristoteles dadurch, daſs er wie der naive Mensch den selbständigen Dingen der Auſsenwelt eben die sinnlich anschaulichen Qualitäten beilegt, die uns in der sinnlichen Wahrnehmung jener Dinge im Bewuſstsein gegeben sind!

Zum Schluſs dieser Erörterungen sei noch auf eine Auslassung hingewiesen (Über Wahrnehmung 6), die zeigt, wie von bestimmten Fragen aus auch in seine Grundauffassung vom Wesen der Wahrnehmung ein stark realistischer Zug hineinkommen konnte. Man hat eine Schwierigkeit darin gefunden, sagt er, daſs verschiedene ein und dasselbe wahrnehmen sollen. Er gesteht nun zu, daſs das in strengem Sinne auch nicht möglich sei, man

müsse aber unterscheiden. Das nämlich, wovon die Wahrnehmungsbewegung ausgeht, was als äufserer Gegenstand die Wahrnehmung anregt, wird als auch der Zahl nach ein und dasselbe wahrgenommen; — das betrifft also wesentlich die Wahrnehmung der Substanz. Das eigentümliche aber, der eigentliche Wahrnehmungsinhalt also, wird als verschieden der Zahl nach, aber als identisch der Form nach wahrgenommen. Das heifst also, es wird erstens unterschieden, wie oben, die Substanz in der Aufsenwelt und der auf sie gerichtete Wahrnehmungsinhalt; zweitens aber, und das ist das weitergehende, in Bezug auf den Wahrnehmungsinhalt selbst, in bezug auf das eigentümliche wahrgenommene, wird ein Unterschied gemacht dahingehend, dafs dieser Inhalt bei jedem Wahrnehmenden als ein besonderer in ihm allein existierender vorhanden ist, dafs aber der qualitative Bestand dieser einzelnen Inhalte derselbe ist, d. h. es wird im Grunde zugestanden, dafs der Wahrnehmungsinhalt als solcher etwas rein subjektives ist, und demgemäfs — so hätte gefolgert werden müssen — nicht identisch mit dem Gegenstande der Wahrnehmung, der in der Aufsenwelt existierenden Qualität!

Diese Folgerung freilich zog Aristoteles nicht, er entging ihr, indem er auf den vorliegenden Unterschied sein Schema von Form und Materie anwendete. Nicht die Materie des Wahrnehmungsgegenstandes geht in die Wahrnehmung ein, sondern nur die Form, das Ganze seiner (wesentlichen) Eigenschaften. Diese nun ist identisch in allen Wahrnehmungen — und da sie das Wesentlichste, das eigentlich Seiende ist, wird man hinzufügen können, so scheint im wesentlichen die Identität von Wahrnehmungsgegenstand und Wahrnehmungsinhalt gerettet, und doch zugleich der Anspruch auch der Wahrnehmungsinhalte auf Individualität gewahrt. Allerdings es scheint nur so, denn wenn man Aristoteles fragen wollte, was denn bei einer eigentümlichen Wahrnehmung, der Wahrnehmung einer blofsen Qualität wie „weifs“, Form und was Materie sein soll, so würde er wohl die Antwort schuldig bleiben!

Wieder sieht man, ist es die Tatsache der individuellen Existenz, die zu Bedenken führt gegenüber einer feststehenden Theorie, aber wieder ist es die Theorie, die sich behauptet!

III. Abschnitt.

Das Erkenntnisproblem.

§ 1. Wenn in den bisher besprochenen Theorien Aristoteles wesentlich mehr von den Fehlern als von den Vorzügen der Platonischen Erkenntnistheorie angenommen zu haben scheint, also im ganzen hinter Platon zurückbleibt, so gibt es doch eine Sache, in der er sich durchaus auf der Höhe der Platonischen Auffassung bewegt, nämlich in der Lehre vom Unterschiede des Empfindens, mit welchem Ausdruck wir hier das *αἰσθάνεσθαι* genauer übersetzen wollen, und des Denkens. Welche Bedeutung dieser Unterschied in dem Streite der Konszientialisten und der Realisten gehabt hatte, ist oben auseinandergesetzt. Aristoteles faſst ihn wesentlich in dem allgemeinen Sinne, den er bei Platon nach der Abwendung von dem besonderen Probleme der Auſsenwelt angenommen hat: die Wissenschaft kann sich nicht mit Empfindungsinhalten begnügen, daher muſs es erstens noch von diesen zu unterscheidende Inhalte geben, welche ihren eigentlichen Gegenstand bilden, und es muſs zweitens ein vom Empfinden verschiedenes Erkenntnisvermögen geben, welchem diese eigentlichen Gegenstände zugänglich sind. Seine Leistung aber besteht darin, daſs er einen einfachen Ausdruck für diesen Gedanken fand, Gesetze und Formeln, die sich bis auf den heutigen Tag als brauchbar erwiesen haben.

Gegenstand der Wissenschaft ist nach Platonischer oder Sokratischer Auffassung im Gegensatz zum sinnlichen Einzelinhalt das Allgemeine, das Gesetz. Die Wissenschaft besteht daher aus allgemeinen Sätzen, die selbst wieder nach dem Prinzip, das Allgemeine zu suchen, angeordnet sind: jeder Satz wird auf einen allgemeineren als seine Voraussetzung zurückgeführt, so daſs sich ein in sich zusammenhängendes

System ergibt, das von den am wenigsten allgemeinen Erkenntnissen zu den letzten allgemeinsten Voraussetzungen aufsteigt. Je wissenschaftlicher eine Wissenschaft ist, je mehr Philosophie die Philosophie ist, desto mehr wird sie ihre Aufmerksamkeit diesen allgemeinsten Voraussetzungen zuwenden, weil von der Art ihrer Begründung einmal die Sicherheit, dann aber auch die Einsicht in alle übrigen Erkenntnisse abhängt.

Das sind Ausführungen aus der Aristotelischen Metaphysik z. B., wie sie sich im wesentlichen gleichartig schon in Platonischen Dialogen, etwa dem Sophisten oder dem Philebus, finden. Aristoteles förderte aber den Gedanken in ungeahnter Weise, indem er erstens eine ganz neue Wissenschaft schuf, welche zum Gegenstand ihrer Untersuchung eben den Zusammenhang der Sätze eines solchen Systems hat, und zweitens, indem er auch von der Behandlung der letzten Voraussetzungen, der *ἀρχαὶ ἄμεσοι*, eine Probe gab.

Doch das sind Leistungen, die aufserhalb des Bereiches unserer Betrachtungen liegen. Uns geht dagegen das zweite an, die Abgrenzung eines besonderen Erkenntnisvermögens.

Aristoteles schlägt zwei Wege ein, um das Empfinden und das Denken als Erkenntnisvorgänge von einander zu trennen.

Die Wissenschaft, heifst es (Über die Seele II 5, 417 b, 22), geht auf das Allgemeine, die Empfindung aber auf das Einzelne. Eine Erklärung, die durchaus im Sinne der eben angedeuteten logischen Grundauffassung des Aristoteles ist, die aber doch aufgegeben wird wegen der von ihm im Begriff des Einzelnen gefundenen Schwierigkeiten. Denn was ist das Einzelne? Offenbar das Einzelding zunächst in der Aufsenwelt, die aus Form und Materie zusammengesetzte Substanz. Somit würde die Erklärung auch so zu fassen sein, dafs die Wissenschaft auf die Form als das Allgemeine, die Empfindung aber auf Form und Materie zusammen sich richte, und dem entspricht es, wenn Über die Seele III 8, 432 a. 9 gesagt wird, die Vorstellungsbilder (*φαντάσματα*) seien wie die Empfindungen (*αἰσθήματα*), aber ohne Materie, womit

also der hier *αἴσθημα* genannten Empfindung Materie zugesprochen wird. Das aber nun ist offenbar mit den oben (S. 113) besprochenen Auffassungen des Aristoteles unverträglich: der Empfindungsinhalt kann mit dem Empfindungs- oder besser Wahrnehmungsgegenstand nur der Form nach identisch sein. Und es ist auch die Erfahrung des gegesunden Menschenverstandes, dafs bei der Wahrnehmung so wenig wie beim Denken der Gegenstand selbst, z. B. ein Stein, in der Seele ist (Über die Seele III 8). Daher der Satz: Allgemein gilt, dafs die Empfindung das aufnehmende ist der empfundenen Formen ohne die Materie (Über die Seele II 12, 424a 17, III 2, 425b 23). Das aber ist das Denken auch (Über die Seele III 8); ihre Unterscheidung mufs also auf anderem Wege gesucht werden.

Platon hatte als den letzten entscheidenden Satz des sophistischen Konszientialismus diesen erkannt, dafs, weil das Erkennen nur ein Haben von Empfindungsinhalten ist, weil es überhaupt nichts als Empfindungsinhalte gibt, der Begriff der Wahrheit inhaltslos sei, also beseitigt werden müsse; und er selbst begründet seine realistische Auffassung, dafs das Erkennen etwas anderes sei als Empfinden mit dem Nachweise, dafs es Wahrheit und Falschheit gebe. Die Bedeutung, die der Begriff der Wahrheit für den des Erkennens, des Denkens hat, ist von ihm also deutlich erfafst worden, aber er ist nicht dazu gekommen, diese Erkenntnis in einer Definition des Denkens praktisch zu verwerten. Im Philebus, der Platon doch jedenfalls nahe steht, wird sogar der Versuch gemacht, die Begriffe der Wahrheit und Falschheit auch auf die Gefühle anzuwenden (vgl. oben S. 54/55). Aristoteles nun hat das wesentliche des Platonischen Gedankens erfafst, und hat ihm das bleibende Gepräge gegeben: er definiert einfach das Denken, das Erkennen, das Urteil, als dasjenige, dem (allein) Wahrheit und Falschheit zukomme, und gewinnt damit ein bequemes Mittel, Denken und Empfinden streng von einander zu trennen.

Freilich, wenn wir sagen „streng“, so ist das vielleicht

etwas zu viel gesagt. Mag es an der Art liegen, wie die Gedanken des Aristoteles auf uns gekommen sind, oder an der Art dieser Gedanken selbst: ohne Widersprüche sind sie fast nirgends! So heifst es Über die Seele III 6, 430b 26 ff.: „Jede Aussage (*φάσις*) kann wahr oder falsch sein. Nicht aber jeder Gedanke (*νοῦς*), sondern nur der ist wahr, welcher auf das Was in bezug auf das Wesen geht, und nicht der, welcher etwas über etwas denkt.. Vielmehr wie das Sehen des Eigentümlichen wahr ist, nicht immer wahr dagegen das Wahrnehmen des nur in Beziehung stehenden, so verhält es sich auch mit dem, was ohne Materie ist.“

Es ist ja nicht ganz leicht zu verstehen, was Aristoteles hier meint. Man könnte zweifeln, ob das auf das Wesen gehende Denken immer wahr sein soll, wie das Empfinden des eigentümlichen, oder ob ihm im Gegenteil Wahrheit und Falschheit zukomme. Soviel aber sieht man, der Unterschied der in bezug auf die Wahrheit und Falschheit zwischen den eigentlichen Empfindungen und den — auf Substanzen — bezüglichen Wahrnehmungen besteht, soll auch im Denken höchster Art, im *νοῦς*, gefunden werden. Und damit wäre der Gegensatz von Empfinden und Denken wieder vollständig aufgehoben.

Aber die angeführte Stelle ist vereinzelt (doch vergleiche man Über die Seele III 3, 428a 4, wo auch die Empfindung in der Reihe der geistigen Vorgänge genannt wird, die wahr oder falsch sein können); übereinstimmend spricht sich sonst Aristoteles dahin aus, dafs allem Denken die Möglichkeit wahr oder falsch zu sein zukomme, und dafs es sich dadurch vom Empfinden unterscheide. „Im Denken (*νοεῖν*) ist das richtige und das unrichtige (*τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς*); das richtige Denken ist Einsicht (*φρόνησις*) und Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) und wahre Meinung (*δόξα ἀληθής*), das unrichtige Denken aber das Gegenteil davon. Und nicht ist ein und dasselbe damit das Empfinden (*αἰσθάνεσθαι*); denn die Empfindung des eigentümlichen ist immer wahr, das Denken (*διανοεῖσθαι*) aber kann auch

falsch sein“ (Über die Seele III 3, 427 b 8 ff.). Und so heifst es wenige Zeilen nach der oben angeführten Stelle (ebenda III 3, 428 a 4 und 11): „die Empfindungen sind immer wahr“. Die Meinung (*δόξα*) ist wahr oder falsch (III 3, 428 a 19). Das Vorstellungsbild (*φάντασμα*) ist wie die Empfindung etwas anderes als Bejahung und Verneinung, nichts, was wahr oder falsch sein könnte; die Verflechtung der Begriffe (*συμπλοκὴ νοημάτων*), als welche Aristoteles an anderen Stellen das Urteil bezeichnet, ist das wahre oder falsche (III 8, 432 a 10 ff.) usw.

Genauer genommen besteht aber auch hier noch eine Schwierigkeit. Aristoteles stellt einmal das Empfinden überhaupt dem Denken gegenüber, dann aber, wo er bestimmter spricht, nur eine Art des Empfindens, nämlich die auf das Eigentümliche gehende. Nur diese letztere ist immer wahr, also streng vom Denken getrennt; die Empfindung des Gemeinsamen aber wie die des (auf Substanzen) bezüglichen kann auch falsch sein, — sie ist daher, werden wir im Sinne des Aristoteles schliefsen müssen, gar keine Empfindung, sondern ein Denken!

Wir wollen die Frage, die das Empfinden des Gemeinsamen betrifft, hier beiseite lassen. Wichtig und charakteristisch ist dagegen, wie Aristoteles der Wahrnehmung der eigentlichen Dinge, der Körper, eine Zwitterstellung zwischen Empfinden und Denken gibt. Es kommt dabei, wie wir schon oben bemerkten, wieder ein realistischer Zug seiner Erkenntnistheorie zum Vorschein. Das was man Wahrnehmung (*αἴσθησις*) nennt, bezieht sich ja nur in wenigen künstlich gemachten Fällen auf den in der Wahrnehmung unmittelbar gegebenen Inhalt „weifs“, „schwarz“ usw. Vielmehr, wenn wir sagen, wir nehmen einen Menschen wahr, so meinen wir damit, dafs wir den ganzen Menschen wahrnehmen; wir sind auf Grund der Gesichtswahrnehmung, die uns doch nur eine Seite, nur die Oberfläche zeigt, überzeugt, dafs der wahrgenommene Mensch auch eine andere Seite, auch etwas unter der Oberfläche hat, kurz dafs er nicht blofs als der gegebene Wahrnehmungsinhalt etwa, sondern als ein

vollständiges Ding, als Substanz, existiert. Der Zusammenhang des nicht unmittelbar Wahrgenommenen mit dem unmittelbar Wahrgenommenen aber ist ein so inniger, im Wahrnehmungsbewufstsein des naiven Menschen wenigstens ist von einem Gegensatz beider so wenig zu finden, dafs man meist meint, die ganze Wahrnehmung sei eine unmittelbare. So ist es zu verstehen, wenn man sich auch heute noch sträubt, die Wahrnehmung, sofern sie auf ein Ding geht, als einen Schlufs vom wirklich Wahrgenommenen auf das nur damit in Zusammenhang stehende zu fassen, und so ist es zu verstehen, warum Aristoteles auch die (auf Substanzen) bezügliche Wahrnehmung als Wahrnehmung und nicht als Denken bezeichnet.

Andrerseits aber ist ihm doch deutlich, dafs diese Art der Wahrnehmung etwas ganz anderes ist als die auf die unmittelbar in der Wahrnehmung gegebenen Inhalte gerichtete, die Wahrnehmung des eigentümlichen. Er ist eben Realist, und erkennt etwas aufserhalb dieses Gegebenen liegendes als existierend und als Gegenstand der Erkenntnis an. Und das ist das Entscheidende; diese Art der Wahrnehmung kann wahr oder falsch sein, sie gehört also zum Denken.

Im Deutschen sind wir in der glücklichen Lage, über mehrere Ausdrücke für die von Aristoteles gleichermafsen mit *αἴσθησις* bezeichneten Begriffe zu verfügen: wir werden, wie oben geschehen, die *αἴσθησις* im strengen Sinne, welche auf das Eigentümliche geht, als Empfindung bezeichnen, oder etwa auch als Wahrnehmungsvorstellung, wodurch es dann möglich wird, das Wort Wahrnehmung in der gewöhnlichen Weise weiter zu verwenden.

Auf die Bedeutung nun, die der Begriff der Wahrheit für die logischen und erkenntnistheoretischen Fragen überhaupt hat, haben wir schon bei der Besprechung der Platonischen Ansichten hierüber hingewiesen; und Aristoteles fafst den Begriff der Wahrheit selbst genau in der gleichen Weise wie Platon: wahr ist der Satz, der das Seiende für seiend und das Nichtseiende für nichtseiend

erklärt (Met. I 7, 1011b 27), oder allgemeiner: das Urteil bejaht oder verneint etwas von etwas, sagt aus, dafs einem etwas zukomme, und ist wahr, wenn dem im Subjekt gemeinten tatsächlich das im Prädikat gemeinte zukommt (so vor allem in den Analytiken).

Es mufs somit als ein äufserst glücklicker Griff bezeichnet werden, dafs Aristoteles diesen zugleich einfachen und bedeutsamen Begriff der Wahrheit hervorholte, und mit ihm den von weit gröfseren Schwierigkeiten umgebenen, heftiger umstrittenen des Denkens erklärte.

Auf die scharfe Scheidung des Denkens vom Empfinden kommt es an; wir können daher nicht in das Lob einstimmen, das dem Aristoteles wohl deswegen gezollt wird, weil er dem Prinzip der „genetischen“ Erklärung folgend, den höheren geistigen Vorgang, das Denken, aus dem niederen, dem Empfinden abgeleitet habe — er hätte ja damit jene wichtige Scheidung wieder aufgehoben.

Nun finden sich in der Tat bei Aristoteles auch derartige Gedanken — in all diesen Fragen bieten uns ja die Aristotelischen Schriften nie eine wirklich widerspruchslose Darlegung; aber man kann doch nicht sagen, dafs ein entschiedener Versuch gemacht worden wäre, das Denken aus dem Empfinden zu erklären. Charakteristisch scheint uns in dieser Hinsicht besonders das zu sein, was Aristoteles über die Bedeutung des sinnlichen Vorstellungsbildes (*φάντασμα*) für das Denken sagt.

Die Einbildungskraft (*φαντασία*) ist eine aus der Tätigkeit der Empfindung entstandene Bewegung (Über die Seele III 3, 429a 1 f.). Auf ihr beruht das sinnliche Vorstellungsbild, das meist *φάντασμα* aber auch selbst *φαντασία* genannt wird (ebenda III 2, 425b 25), das also gewissermafsen ein Nachklang der Empfindung, eine Nachwirkung der Empfindung genannten Bewegung ist: es ist in der Seele oder in den Sinnen, wenn der empfundene Gegenstand selbst nicht mehr auf dieselben einwirkt. An vielen Stellen nun erklärt Aristoteles, dafs dies *φάντασμα* eine aufserordentliche Bedeutung für den höheren geistigen Vorgang des Denkens

habe: wenn die Seele denkt, so denkt sie mit dem Vorstellungsbilde (*ἡ ψυχὴ ἅμα φαντάσματι, οὐδέποτε ἄνευ φαντάσματος νοεῖ, τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ*, ebenda I 7 u. a.).

Wenn nun das Vorstellungsbild aus der Empfindung sich entwickelt, und andererseits notwendige Voraussetzung oder Mittel des Denkens ist, so scheint in ihm tatsächlich das Verbindungsglied von Denken und Empfinden gegeben zu sein. Und zu dieser Auffassung möchten manche weiteren Ausführungen zu passen scheinen, so wenn mehrfach gesagt wird, dafs der *φαντασία* auch Falschheit zukomme.

Wichtiger zur Bestimmung der wahren Meinung des Aristoteles dürfte hierin aber wohl das von uns schon öfter herangezogene achte Kapitel des dritten Buches sein, in dem er an die Zusammenfassung des bisher über die Seele Gesagten weitere Folgerungen anknüpft. Hier heifst es (432a 9 ff.): „die Vorstellungsbilder (*φαντάσματα*) sind wie die Empfindungen (*αἰσθήματα*), nur ohne Materie. Es ist aber das Haben eines Vorstellungsbildes (*φαντασία*) etwas anderes als Bejahung und Verneinung; denn eine Verknüpfung der Begriffe (*συμπλοκὴ νοημάτων*) ist das Wahre oder Falsche.“

Hier wird also auf das Unzweideutigste erklärt, dafs die Vorstellungsbilder nichts mit dem Wesen des Denkens, nämlich nichts mit der Bejahung und Verneinung, nichts mit der Wahrheit zu tun haben!

Ein Problem bleiben die Vorstellungsbilder darum freilich doch. Aristoteles fährt an der angegebenen Stelle fort mit der Frage: Wodurch unterscheiden sich dann aber die ersten Begriffe (*τὰ πρῶτα νοήματα*) von den Vorstellungsbildern? Nämlich, wenn das Urteilen ein Bejahen oder Verneinen ist, eine Aussage, dafs einem etwas zukomme oder nicht zukomme, so mufs es stets aus mehreren Begriffen — einfachen Gedanken — zusammengesetzt sein; dann sind aber diese letzteren — denn sie sind offenbar mit den *πρῶτα νοήματα* gemeint — selbst nichts wahres oder falsches, enthalten selbst keine Bejahung

oder Verneinung, und könnten darum sehr wohl mit den Vorstellungsbildern identisch sein.

Was nun Aristoteles an dieser Stelle für eine Antwort auf diese Frage gibt, ist nicht ganz sicher auszumachen; aus den Analytiken aber weiſs man, daſs die einfacheren Inhalte, aus denen sich das Urteil zusammensetzt, die Begriffe sind. „Begriff ist das, worin das Urteil aufzulösen ist, nämlich das, was ausgesagt wird, und das, wovon ausgesagt wird.“ (Erste Anal. I 4.)

Die Frage würde dann offenbar die sein, ob das im Subjekt und Prädikat eines Urteils gemeinte identisch sei mit den Vorstellungsbildern, die wir in der Seele tragen; d. h. wir würden wieder auf die Frage des Konszientialismus geführt sein.

Und die Antwort auf diese Frage, die wir hier auf dem Gebiete des Denkens aus den Aristotelischen Gedanken entnehmen können, ist keine andere als die, welche sich schon bei der Erörterung der Theorie des Empfindens ergab. Es sind mancherlei Ansätze vorhanden, die folgerichtig weiterentwickelt zum Konszientialismus hätten führen müssen, aber sie bleiben bloſse Ansätze, die Grundüberzeugung ist eine realistische!

§ 2. Wir haben schon bei der Erörterung des Substanzproblems auf die merkwürdige Behauptung des Aristoteles hingewiesen, daſs Begriff und Gegenstand des Begriffes in gewissen Fällen dasselbe seien; auch in den Untersuchungen über die Seele finden sich entsprechende Gedanken: nicht immer ist Gegenstand und Wesen oder Begriff des Gegenstandes verschieden, wie etwa die Gröſse (*τὸ μέγεθος*) und das Wesen der Gröſse (*τὸ μεγέθει εἶναι*) verschieden sind (III 4, 429 b 10 ff.). Diesen Aussprüchen wird man nun vielleicht noch keinen eigentlichen konszientialistischen Sinn beilegen wollen, obgleich die Mehrdeutigkeit des Begriffes des Wesens dazu wohl mitunter einladen möchte. Kaum miſszuverstehen aber scheint das Folgende: Der Geist (*νοῦς*) ist der Möglichkeit nach das Gedachte (*τὰ νοητά*), der Wirklichkeit nach aber erst, wenn er es denkt (III 4, 429 b

30 f.). Und weiter: in dem, was ohne Materie ist, ist ein und dasselbe das Denkende (*τὸ νοοῦν*) und das Gedachte (*τὸ νοούμενον*), denn die theoretische Wissenschaft ist identisch mit dem in ihr Gewufsten (430a 3 ff.). Das ist wohl derselbe Gedanke, der sich auch in der Metaphysik findet (A 9, 33 ff.): „Die Gottheit denkt sich selbst, wenn sie das vollkommenste ist, ihr Denken ist also Denken des Denkens (*νοήσεως νόησις*). Es scheint aber die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) und die Wahrnehmung (*αἴσθησις*) und die Meinung (*δόξα*) und das Denken (*διάνοια*) immer auf etwas von ihnen verschiedenes zu gehn, auf sich selbst aber nur nebenbei (*ἐν παρέργῳ*). Oder ist in einigen Fällen das Wissen (*ἐπιστήμη*) sein eigener Gegenstand? Beim Schaffen ohne Materie ist Substanz und Wesen (*οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι*), im theoretischen der Begriff (*λόγος*) und der Gedanke (*νόησις*) Gegenstand. In dem also, was keine Materie hat, ist Gedachtes und Denken dasselbe."

Es ist wieder die typische Art des Aristotelischen Denkens: ein klarer und bedeutsamer Grundgedanke, der aber im Laufe der Erörterung dann zum guten Teil aufgehoben wird! Denn es kann wohl grade nach dieser letzten Stelle keinem Zweifel unterliegen, dafs die realistische Auffassung, nach der alles Denken auf etwas von ihm selbst verschiedenes geht, sich selbst transszendent ist, die eigentliche wissenschaftliche Überzeugung des Aristoteles war. Man kann vielleicht sogar das Motiv angeben, welches ihn dazu führte, dieselbe wieder in einem Punkte preiszugeben: es ist das theologische Interesse, welches verlangte, dem höchsten Geiste, dem höchsten Denken, Gott, auch den würdigsten Gegenstand zu geben, nämlich sich selbst. Um dies Sich-selbst-denken, d. h. Sein-eignes-Denken-denken Gottes dann der Grundüberzeugung von der Transszendenz des Denkens gegenüber gewissermafsen zu stützen, scheint die Ausnahme erst verallgemeinert zu sein. Sie fand allerdings einen sehr geeigneten Boden für ihre Ausbreitung vor in der eigentümlichen Auffassung des Aristoteles vom Vorgang des Wahrnehmens und Denkens

als einem Aufnehmen der Form des Gegenstandes: da wo der Gegenstand keine Materie hat, nur Form ist, mufste der ganze Gegenstand in den Gedanken aufgenommen, mit ihm eins werden.

Es ist ein schroffer Konszientialismus, zu dem dieser Gedanke der Ausnahme führt. Ist Gegenstand des Denkens das sinnliche Ding, so ist Gegenstand und Denken verschieden, weil der Gegenstand Materie hat; ist Gegenstand des Denkens aber das Wesen, so sind Gegenstand und Denken identisch. Wenn nun aber das Wesen das eigentlich seiende ist, so wird auch seiendes als Gegenstand des Denkens mit dem Denken selbst zusammenfallen!

Man mufs aber festhalten, dafs dieser Gedanke doch eben eine Ausnahme betrifft, dafs entscheidend stets bleibt für die Bestimmung des erkenntnistheoretischen Standpunktes die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis des sinnlichen körperlichen Dinges zum Gedanken, zur Vorstellung. Indem Aristoteles deren Verschiedenheit anerkennt, erweist er sich also grundsätzlich als Realist; die verhängnisvolle Theorie von Form und Materie aber ist es wieder, die auch hier den Widerspruch mit verschuldet!

Eine noch deutlichere Antwort auf die Frage nach dem Wesen des in der Seele des Denkenden vorhandenen Vorstellungsbildes und seinem Verhältnis zum gedachten Gegenstande erhalten wir in der Abhandlung über Gedächtnis und Erinnerung. Wenn wir etwas denken, was nicht quantitativ ist, etwas, bei dem von der Gröfse abgesehen wird, so zeigt das Vorstellungsbild, z. B. das eines Dreiecks, doch eine Gröfse, und wenn man etwas unbestimmt grofses, aber quantitatives denkt, so mufs das Vorstellungsbild eine bestimmte Gröfse haben (450a 1 ff.). Ähnlich beim Erinnerungsbilde, das als ein gegenwärtiges in der Seele existiert, während das, worauf es geht, von dem es herstammt, doch ein vergangenes ist (450b 11 ff.). Somit gilt allgemein, das Vorstellungsbild (*φάντασμα*) mufs einmal an sich genommen werden, dann ist es eben nichts als eine Anschauung (*θεώρημα*) oder eine Erscheinung (*φάντασμα*),

und zweitens als Bild eines anderen (450b 24 ff.); von diesem anderen, dem Gegenstande, ist es aber stets verschieden und zwar nicht nur numerisch, sondern, wie die Beispiele zeigen, auch inhaltlich!

Doch auch hier müssen wir fragen, wie stimmt diese Erkenntnis zu den sonstigen Lehren des Aristoteles, insbesondere zu der von der Empfindung? Das Vorstellungsbild (*φάνταςμα*) soll ein Nachklang der Empfindung sein, und (auch) inhaltlich so stark vom Gegenstande abweichen, wenn doch die Empfindung mit ihm identisch ist? Und andrerseits, wenn die einfache Beobachtung zeigt, dafs das Vorstellungsbild vom vorgestellten Gegenstand verschieden ist, mufsten sich da nicht Bedenken hinsichtlich der Identität von Empfindung und empfundenem Gegenstand einstellen?

Also wieder ein auf scharfen Realismus hinweisender Gedanke. Aber es ist immer dasselbe Bild: diese Gedanken bilden kein System; wie sie auftauchen, so treten sie auch wieder zurück und werden von widersprechenden abgelöst!

So ist es nicht leicht, zu einer richtigen Auffassung und gerechten Würdigung der Leistungen des Aristoteles zu gelangen. Er hat auch Platon gegenüber eine gewaltige Masse neuer Gedanken, neuer Beobachtungen zur Erkenntnistheorie beigesteuert, aber die Masse scheint das Problem selbst mehr zugeschüttet als zu weiterer Entwicklung gebracht zu haben. Im Grunde, werden wir sagen müssen, ist das Erkenntnisproblem, wie es seine Vorgänger, besonders Platon, mit solchem Erfolge herauszuarbeiten begonnen hatten, von ihm gar nicht recht verstanden worden; die Art seiner Untersuchungen andrerseits machte es unmöglich, demselben wirklich aus dem Wege zu gehn — so konnte das Ergebnis nur jene unklare und widerspruchsvolle Haltung sein, wie wir sie zu schildern versucht haben. Aristoteles ist der erste Fall, und ein typischer, jener Vertreter des naiven Realismus, die im Realismus ein Problem überhaupt nicht sehen oder nicht sehen wollen, und eben darum, ohne es selbst zu merken, so leicht eine Beute des

von ihnen unterschätzten Gegners, des Konszientialismus, werden.

Dieser Mann aber hat zugleich auf vielen anderen und wichtigen Gebieten der Wissenschaft bedeutsame, ja abschliefsende Erkenntnisse zu tage gefördert, abschliefsend jedenfalls zum guten Teil für die Zeit des Altertums. So kam es, dafs das Mittelalter und die neuere Zeit bei ihm, nicht bei Platon, das letzte Wort der griechischen Philosophie überhaupt und damit auch der griechischen Erkenntnistheorie zu finden meinten.

Beide Umstände zusammen aber ergeben dann die Erklärung dafür, dafs, was Platon für die Lösung des Erkenntnisproblems getan, in Vergessenheit geraten konnte, dafs der Kampf des Konszientialismus und des Realismus noch einmal von Anfang an durchgekämpft werden mufste.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.


Die entwicklung der griech-
ischen erkenntnistheorie
bis Aristoteles.

Sept 1 '23 Hille



